مجموعة مؤلفين

الحرية في الفكر العربي المعاصر

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفصل الرابع عشر

دولة الحريات الحديثة في البلاد العربية
أزمة الفكر الأيديولوجي العربي في استيعاب الأنموذج الممكن تاريخيًا

سهيل الحبيب

حينما اندلع الحراك الثوري العربي مفتتح عام 2011، وكانت الحرّية شعارًا من شعاراته المركزية، لم يتوان المفكّرون والسياسيون والمحلّلون والإعلاميون، على المستوى الدولي، في وسمه بـ«الربيع العربي» أو «ربيع الشعوب العربية». وهكذا بدت هذه الحراكات العربية، بحسب هذه التسمية، امتدادًا للثورات والانتفاضات الجماهيرية التي عرفها كثير من شعوب عالمنا الحديث والمعاصر، والتي وُسمت جميعها بـ«الربيع» (ربيع الشعوب الأوروبية 1848/ 1849، ربيع براغ...)، لأن النتائج التي أفضت إليها جميعًا إنما هي تحرر الشعوب الثائرة أو المنتفضة من ربقة أنظمة استبدادية أو دكتاتورية.

على هذا النحو، وبمنطق ربيع الشعوب في عالمنا المعاصر، لم يكن شعار الحرّية في حراكات الجماهير العربية طلبًا لقيمة جوهرانية مجرّدة ومتعالية عن سياقها التاريخي الكوني، بقدر ما كان طلبًا لصيرورة سوسيولوجية تاريخية باتت قائمة ومتجسّدة في نماذج واقعية ومتاحة لأغلبية شعوب الكوكب الأرضي. لم تتولّد هذه الصيرورة، في جميع حالات تجسّدها، إلّا عن مسارات التحوّل إلى النظام السياسي الديمقراطي، باعتبار حقيقة التلازم الضروري بين الديمقراطية

والحرّيات في عالم اليوم، لأن «الديمقراطية تفترض الحرّيات، والحرّيات غير مضمونة بالكامل إلا في الديمقراطية»[1].

على هذا الأساس، وُسمت هذه الصيرورة، التي باتت من جنس الممكن التاريخي بالنسبة إلى أغلبية شعوب العالم، من بين ما وُسمت به، بـ«دولة الحرّيات»[2]، قبل أن يترك هذا المفهوم مكانه لمفهوم «دولة الحقوق» الذي بات يستوعب مفهوم الديمقراطية من حيث إن دولة الحقوق باتت «وحدها الدولة التي تضمن الحرّيات»[3]. وبالعموم، أصبح مفهوم «دولة الحقوق» بديلًا من «دولة الحرّيات»، خلال السنوات القليلة الماضية، من دون أن ينفيه. ويعود ذلك إلى تطوّر مفهوم الحقوق في المباحث الحقوقية والسياسية المعاصرة، حيث إن الحرّيات المدنية المختلفة أصبحت تُعرف بـ«الحقوق التقليدية»، في مقابل بروز حقوق أخرى معترف بها (الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، الحقوق البيئية والحقوق الصحية ...إلخ) لا يمكن إدراجها في باب الحرّيات[4].

على الرغم من هذا التطوّر المفهومي، فإننا نستعيد، في هذه الدراسة، مفهوم «دولة الحرّيات»، وذلك لأننا نعالج هنا إشكالية الحرّيات في السياق العربي، ولأن هذه «الحقوق التقليدية» كانت في مقدم أولويات الثورات العربية، وتحديدًا أولويات النخب التي قادت المسارات الانتقالية في بلدان هذه الثورات. ومن ثمّ، فإن مفهوم «دولة الحرّيات»، وقبل أن يتوسّع إلى مفهوم «دولة الحقوق»، هو الأجدى إجرائيًا لأن يكون المفهوم المرجعي الذي نعتمده من أجل مقاربة الإشكال المركزي في هذه الدراسة؛ الإشكال الذي يمكن صوغه في السؤال التالي: **هل تشكّل السيرورة إلى الأنموذج التاريخي الممكن والمتعيّن في تجارب شعوب العالم الحديث والمضمّن في مفهوم «دولة الحرّيات» وعيًا تاريخيًا وإرادة تاريخية في الفكر الأيديولوجي العربي، وبالتالي عند النخب العربية الفاعلة في المسارات الانتقالية التي شهدتها**

---

(1) Jean-Marie Pontier, *Droits fondamentaux et libertés publiques*, les fondamentaux: droit; 86, 5ème éd. (Paris: Hachette supérieur, 2014), p. 11.

(2) يُنظر: Bela Farago, *L'Etat des libertés*, collection RES (Paris: Aubier Montaigne, 1981).

(3) Pontier, p. 11.

(4) Ibid., pp. 12-13.

بلدان الثورات العربية؟ وطرْح هذا الإشكال الفكري عندنا غير مفصول عن سياق الإشكاليات العملية التي أفرزتها تجارب هذه المسارات، وقبلها تجربة العراق. وتفيد محصّلة هذه التجارب بأن إقرار الحرّيات المتعارف عليها كونيًا في المجتمعات العربية يثير من الإشكاليات ما لا تقلّ خطورة عن إشكاليات حجب هذه الحرّيات وقمعها، إذا لم نقل بأن إشكاليات ممارسة الحرّيات أكثر خطورة لأنها تتجسّد في أزمة ذات مظاهر متعدّدة، من قبيل سيادة الفوضى، والتفكّك المجتمعي، والاحتراب الأهلي، وانهيار الدولة ...إلخ.

هذا الربط بين الإشكال الفكري والإشكالات العملية على هذا النحو، نؤسسه هنا على فرضية مركزية سيحاول هذا البحث الاستدلال على وجاهتها؛ فرضية تعدّ أن **أزمة ممارسة الحرّية في المجتمعات العربية الراهنة لا تنفصل عن أزمة تمثّل الحرّية في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، بل تعدّ أن أزمة الممارسة إنما هي، في بُعدٍ أساسي من أبعادها على الأقل، الوجه العملي لأزمة هذا الفكر الذي لم يُجر استيعابًا تاريخيًا ولا تاريخانيًا للأنموذج الممكن والمضمّن في مفهوم «دولة الحرّيات»**.

أولًا: أفق «حمل الكافة» والحرّية الممكنة في التاريخ العربي الإسلامي

بقدر ما كان التشريع للفكرة الديمقراطية، في وجوهها الأكثر عيانيةً بصورة خاصة، أمرًا يسيرًا بالنسبة إلى النزعات الأصولية والتأصيلية والتوفيقية والاستنباتية (استنبات المفاهيم الحديثة من التراث العربي الإسلامي) التي عرفها، ولا يزال يعرفها، الفكر العربي منذ عصر نهضته الحديثة، فإن الأمر كان عسيرًا جدًا في ما يخصّ تشريع هذه النزعات لفكرة الحرّيات السياسية والمدنية الحديثة التي باتت تشكّل لازمة بنيوية في أيّ نظام ديمقراطي؛ فمع وجود آيتي الشورى في القرآن الكريم[5]، وبعض الظواهر العملية المخصوصة مثل «البيعة» و«أهل الحلّ والعقد»، كان من اليسير إيجاد «أصول» أو «موافِقات» لمبادئ انتخاب الحاكم والرقابة عليه ووجود مجالس نيابية ...إلخ. كما كان من

(5) ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: 159)؛ ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: 38).

اليسير إدراج غياب العمل بهذه المبادئ في التاريخي العربي الإسلامي ضمن ظواهر الانحراف عن الدين وصحيح تعاليمه. أمّا بالنسبة إلى المبادئ المضمّنة في الحقوق والحرّيات السياسية والمدنية الحديثة، فلا الإصلاحيون الأوائل (في عصر النهضة الحديثة)، ولا الباحثون عن جذور للحداثة في التراث، ولا الإسلاميون المعاصرون المعتمدين للديمقراطية وجدوا لها من «الأصول» الفكرية ما هو في صلابة «دلائل» الشورى على آليات الانتخاب والتمثيل والرقابة في الديمقراطية.

بعيدًا عن الطابع الشعاراتي الفجّ الذي توحي به صيغ تعبيرية، من مثل «الإسلام دين الحرّية» و«الحرّية متأصّلة في هويتنا العربية الإسلامية» ...إلخ، يمكن العودة إلى أحد أساطين «البيان العربي» في الفكر الإصلاحي العربي الحديث، ونعني به التونسي الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، وذلك كي نتبيّن حقيقة أن نصيب «الأصالة العربية الإسلامية» من فكرة الحريّة الحديثة منعدم أو يكاد؛ إذ لاحظ ابن عاشور أن لفظ الحرّية الذي «شاع شيوعًا واسعًا بين الناطقين بالعربية»، وعلى الرغم من أنه لفظ أصيل في المعجم العربي، أصبح له معنى حديث لا صلة له بمدلوله الأصلي في اللغة العربية الذي «يفيد معنى مضادًا لمعنى الرقّ والعبودية»، إلّا صلة المجاز اللغوي. و«هذا الإطلاق الحديث للفظ الحرية هو أن يُراد منه معنى عمل الإنسان ما يقدر على عمله حسب مشيئته لا يصرفه عن عمله أمر غيره. لقد استُعمل هذا اللفظ في هذا القرن الثالث عشر الهجري بعد أن تُرجمت كتب تاريخ فرنسا والثورة التي قامت فيها سنة 1879؛ فهي التي أثبتت معنى الحرية وعبّرت عنه بلفظ من اللغة اللاتينية واللغات المتفرعة منها ... وهو يقارب ما يُعبّر عنه في العربية بلفظ الانطلاق أو الانخلاع من ربقة التقليد، ولا نعرف كلمة مفردة في العربية تدل على هذا المعنى»[6].

حتّى بعد هذه التطوّرات، التي غدا بموجبها من الممكن أن يقال بأريحية

(6) محمد الطاهر بن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام** (تونس: دار سحنون؛ القاهرة: دار السلام، 2006)، ص 150.

أن «الحرّية مقصدٌ عظيم من مقاصد شريعتنا (الإسلامية)»[7]، بقيت الحرّية مفهومًا بلا رصيد معنوي أو دلالي «أصيل» في الثقافة العربية الإسلامية، حتى أن كاتبًا يتناول موضوع «الحقوق والحريّات السياسية في الشريعة الإسلامية» في مطلع العشرية الثانية من القرن الحادي والعشرين يلاحظ أن «المحاولات لتعريف الحرّية في الإسلام قليلة من الكتّاب والباحثين في الموضوع»[8]، الأمر الذي يجعلنا في مواجهة سؤال مركزي: **لماذا لم تتوفّر بنية الفكر السياسي والاجتماعي العربي الإسلامي قبل عصر النهضة الحديثة على إمكانية التفكير في ما يمكن أن يكون ذا صلة بفكرة الحرّيات السياسية والمدنية الحديثة**، على الرغم من أن هذه البنية توفّرت على إمكانية التفكير في ما يُعدّ «مشابهات» لآليات الانتخاب والتمثيل والرقابة في الديمقراطية الحديثة؟ والإجابة عن هذا السؤال تمثّل مدخلًا أساسيًا من مداخل مقاربة إشكالية عدم استيعاب الفكر الأيديولوجي العربي المعاصرة لفكرة دولة الحرّيات الحديثة.

يمكن أن نقارب هذا السؤال في حدود أفق التفكير السياسي لما كان يُعرف بـ«فقه الأحكام السلطانية» أو «فقه السياسة الشرعية»، وهو أفقٌ منطلقه تعريف الإمامة (السلطة السياسية في الإسلام) بوصفها «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[9]. ولا شكّ في أننا نعثر، في نطاق هذا الأفق، على عناصر تفسّر استحالة التفكير في ما يمكن أن يحيل، بشكل أو بآخر، على فكرة الحرّيات الحديثة. بيد أن هذه العناصر تبقى جزئية لأن شطرًا من معالمها الرئيسة يوجد في أفق يتخطّى مصادرة تعريف الإمامة من حيث هي حراسة للدين وسياسة للدنيا، وهو الأفق الأنثروبولوجي الذي يتجلّى في **مقدّمة ابن خلدون** كما لم يتجلّ في أي نصٍّ آخر من نصوص التراث العربي الإسلامي. وما يميز ابن خلدون «الأنثروبولوجي» من المتكلّمين والفقهاء هو

(7) يُنظر مثلًا: علي بوراوي، «الغنوشي: لماذا يتخوّف الإسلاميون من الحكم وكأنّه مصيبة؟»، شبكة الحوار نت الإعلامية، 27/ 8/ 2011، شوهد في 15/ 4/ 2015، في: https://goo.gl/gvTnsB.

(8) رحيل محمد غرايبة، **الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، ص 35.

(9) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **كتاب الأحكام السلطانية** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص 5.

أنه عرّف الخلافة والإمامة ضمن مدار «حقيقة الملك وأصنافه»، والملك، في منظوره، «منصب طبيعي للإنسان»، لأن «البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم ... واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكّم»[10]. وعلى هذا النحو، فإنما «الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة ... فمن قصرت به عصبيته عن بعضها ... فهو ملك ناقص لم تتمّ حقيقته»[11].

جوهر الملك، في منظور ابن خلدون، هو «حمل الكافة»، أي السيادة عليها وإخضاعها والاستبداد بالحكم دونها؛ ذلك أن «من طبيعة الملك الانفراد بالمجد»[12]، ويعود هذا الأمر إلى «ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكلّ باختلاف الحكّام، لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا»[13]. وليست الإمامة أو الخلافة إلّا صنفًا مخصوصًا من أصناف الملك التي يتمايز بعضها عن بعض بحسب مقتضى الذي به يستفرد الحاكم بالملك ويحمل عليه الكافة، فيكون «الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[14].

هكذا، نرى أن ما هو منطلق ومصادرة عند فقهاء السياسة الشرعية هو خلاصة ونتيجة عند ابن خلدون؛ فالإمامة قبل أن تكون نيابةً عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا هي حمل للكافة كغيرها من أصناف

---

(10) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الجيل، [د. ت.])، ص 207.

(11) المرجع نفسه، ص 208.

(12) المرجع نفسه، ص 183.

(13) المرجع نفسه، ص 184.

(14) المرجع نفسه، ص 211.

الملك. ولفظة «الحمل» وجدناها عرضًا عند أبي حامد الغزالي، لا في حدّ الخلافة، بل في توصيف شروط الإمام، وتحديدًا شرط الأهلية التي تعني «أن يكون كفئًا لتدبير الخلق وحملهم على مراشدهم»[15]. ولكن إذا لم يهتم الفقيه بتعريف الخلافة من حيث هي حمل للكافة، فذاك لا يعني أن آثار معاني الحمل والإكراه غير ظاهرة في متن فقه السياسة، فيكفي، مثلًا، أن نرجع إلى ما كتب الماوردي تحت باب «في الولاية على حروب المصالح»[16] لنرى هذه الآثار في أوضح تجلّياتها.

تكمن ميزة ابن خلدون في أنه صاغ، على نحو واضح، فكرة المشترك الأنثروبولوجي الذي يجمع نمط الحكم الشرعي، أي الخلافة أو الإمامة أو الإمارة (مدار اهتمام الفقهاء المتأخرين)، بسائر أنماط الحكم السياسي، وهذا المشترك هو حمل الكافة والسيادة عليهم والاستبداد بالحكم دونهم؛ فاختلاف الحكم السياسي الشرعي عن سائر أصناف الملك في مرجعيته، أو في مقتضاه، بحسب العبارة الخلدونية (مقتضى النظر الشرعي)، لا ينفي أنه يشترك معها في الطبيعة الاستبدادية، إذ «لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا مَن غلب عليهم وقلّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفًا للأمر الوجودي»[17]. كما أن هذا الاختلاف المرجعي لا يلغي حاجة الإمام والأمير للشرط الموضوعي الذي به تتحقّق سيادته على الكافة، أي شرط الشوكة أو العصبية. ويحمل ابن خلدون شرط القرشية في الإمام على هذا المحمل، قائلًا: «وطردنا الملة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم»[18]. إن ابن خلدون لم يقم، في حقيقة الأمر، إلّا بإضفاء الطابع النظري والنسقي الأنثروبولوجي على مقولات الشوكة والغلبة والطاعة المتواترة في خطاب فقهاء السياسة الشرعية، خصوصًا عند المتأخرين منهم. ونجد عند

---

(15) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، شرح وتحقيق وتعليق إنصاف رمضان (دمشق: دار قتيبة، 2003)، ص 170.

(16) الماوردي، ص 55-64.

(17) ابن خلدون، ص 217.

(18) المرجع نفسه، ص 216.

بعض هؤلاء إشارات استباقية للنظرية الخلدونية، مثلما جاء في قول ابن تيمية: «والإمامة عندهم (عند أهل السنّة) تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إمامًا حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم مقصود الإمامة ... فالإمامة ملكٌ وسلطان»[19].

لا نروم، في هذا السياق بالتحديد، الوقوفَ عند مستوى إبراز تنصيص ابن خلدون، ومن ورائه ضمنيًا تراث فقه السياسة الشرعية، على التماثل بين الإمامة وغيرها من أصناف الملك؛ فمع هذا التنصيص، يقول ابن خلدون، كما يقول جميع فقهاء الإسلام قديمًا، بالفروق الجوهرية بين النظام الخلافي من جهة، والملك الطبيعي والملك السياسي من جهة أخرى، وبأن هذا النظام هو الأصلح بإطلاق. بيد أن هذا الصلاح الذي ينتج من مرجعية «النظر الشرعي» لا يمسّ مطلقًا جوهر الطبيعة الاستبدادية للحكم؛ فمن حيث المبدأ، لا يفترق السلطان الصالح عن جنس السلطان المستبدّ، وللسلطان في الحالتين صفة الملكة، «وهي كونه يملكهم، فإذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بمكان حصل المقصود من السلطان على أتمّ الوجوه، فإنها إن كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم، وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضررًا عليهم وإهلاكًا لهم»[20].

لا علاقة تناف أو تضاد، في المنظور الفقهي الإسلامي القديم، بين مفهوم الاستبداد المضمّن في مبدأ حمل الكافة، ومفهوم العدل الذي يفيد تأدية حقوق الأمة التي ترجع في الأخير إلى حقوق الله: «وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة، فقد أدّى حق الله تعالى فيها»[21]. ومدونة الفقه الإسلامي القديم توفّرت على مفاصل تضمّنت حديثًا عن «حقوق الله» باعتبارها مدارات السياسة الشرعية، وهو المعنى الذي صاغه ابن خلدون في تعبير: «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي»؛ فابن تيمية قسّم الحقوق قسمين، فأدرج في

---

(19) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **منهاج السنة**، نقلًا عن: أحمد الكاتب، **تطور الفكر السياسي السني: نحو خلافة ديمقراطية؛ ملحق حوار خاص مع حزب التحرير** (بيروت: الانتشار العربي، 2008)، ص 120.

(20) ابن خلدون، ص 208-209.

(21) الماوردي، ص 15.

القسم الأول «الحدود والحقوق التي ليست لقوم معينين، بل منفعتها لمطلق المسلمين، أو نوع منهم، وكلهم محتاج إليها، وتسمّى حدود الله وحقوق الله ... وهذا القسم يجب على الولاة البحث عنه وإقامته من غير دعوى أحد به»[22]. وفي الأخير، فإن المقصد من هذا القسم «هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالأمر بالمعروف مثل الصلاة والزكاة والصيام والحجّ والصدق والأمانة وبرّ الوالدين ... فيجب على ولي الأمر أن يأمر بالصلوات...»[23].

على هذا النحو، نستخلص أن الثنائية التقابلية بين الحكم الفاسد والحكم الصالح في بنية فقه السياسة الشرعية، وإن كانت تطابق الثنائية التقابلية بين الحكم الظالم والحكم العادل (القائم بحقوق الله)، فإنها لا تطابق الثنائية التقابلية بين الحكم المستبدّ والحكم الذي تتاح فيه للكافة المشاركة السياسية (وهو مضمون الحكم الديمقراطي القائم على الحريات كما نعرفه في عصورنا الحديثة)؛ فالحكم الصالح، أو العادل، ليس نقيضًا لحكم الفرد واستبداده بالسلطان دون الكافة، بل هو ضرب من ضروب الملك القاهر، و«الملك إذا حصل وفرضنا أنّ الواحد انفرد به وصرفه في مذاهب الحق ووجوهه لم يكن في ذلك نكير عليه؛ ولقد انفرد سليمان وأبوه داود صلوات الله عليهما بملك بني إسرائيل لما اقتضته طبيعة الملك من الانفراد به وكانوا ما علمت من النبوءة»[24].

لكن لمعترض أن يعترض بالقول إن هذه الخلاصة تتغاضى عن أن الحكم في الإسلام شورى بصريح النص القرآني. وبصرف النظر عن الجدل الذي خاض فيه الفقهاء القدامى بشأن إلزامية الشورى في اختيار الحاكم، وإلزامية اعتماده مبدأ الشورى في أثناء حكمه، وإلزامية أخذه بالرأي الذي يشور به من استشارهم، فإنه من المفيد، في هذا السياق، أن نستكنه رأي الفقهاء الذين

---

(22) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: دار الجيل؛ دار الآفاق الجديدة، 1988)، ص 57.

(23) المرجع نفسه، ص 66. وفي مقابل هذا القسم المتعلّق بـ«حقوق الله وحدوده»، يتحدّث ابن تيمية عن قسم ثان يتعلّق بـ«الحدود والحقوق التي لآدمي معيّن»؛ وهي عمومًا الحدود والحقوق التي هي لبعض الناس من البعض الآخر، مثل النفوس، والجراح ...إلخ.

(24) ابن خلدون، ص 228.

«انتصروا»، بشكل أو بآخر، لوجوب الشورى، وأن ندرك إلى أي حدٍّ يمكن أن تمسّ الشورى، كما تصوّر هؤلاء الفقهاء تحقّقها، من الطبيعة الاستبدادية للخليفة أو للأمير الإسلامي.

كان أبو حامد الغزالي أحد الفقهاء الذين انتصروا لمبدأ «اختيار» الخليفة؛ بيد أنه يعدّ أن المقصود بالاختيار ليس اعتبار «كافة الخلق»، بل «الغرض قيام شوكة الإمام بالأتباع والأشياع». وهكذا نرى أن الشورى، المجسَّمة هنا في اختيار الإمام ومبايعته، لا تعدو أن تكون التكريس العملي لشرط الشوكة أو العصبية الذي يشكّل العامل الموضوعي الذي به تتحقّق سيادة الإمام على الكافة، وهو الأمر الذي نصّص عليه ابن خلدون في ما بعد[25]. بيد أن الغزالي يراها المظهر المحسوس للإرادة الإلهية الغيبية التي تصرف قلوب الكافة إلى طاعة الإمام، باعتبار أن «الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة، والمبايعة لا تحصل إلا بصرف الله تعالى القلوب قهرًا إلى الطاعة والموالاة»[26].

أمّا الشورى، من حيث هي مبدأ يعتمده الإمام في أثناء اضطلاعه بمهمات الحكم، فهي داخلة عند الغزالي في شرط الكفاية الذي يقوم على ركنين: **أولهما** الفكر والتدبير، و**ثانيهما** الاستضاءة واستطلاع الرأي: «الركن الثاني، وهو الاستضاءة بخاطر واستطلاع رأي أولي التجارب على طريق المشاورة... ثم شرطه أن يكون المستشير مميّزًا بين المراتب...»[27]. إن الشورى، عند أكثر فقهاء السياسة الشرعية حماسة لها، لا تحمل أي «شبهة» تتعلّق بوجود سيادة عند «المستشارين» تنازع الإمام في تمثّلية السيادة الإلهية (حقوق الله وحدوده)؛ فالمشاورة التي يضعها ابن تيمية ضمن «الحدود والحقوق التي لآدمي معيّن» (لأنها حقّ للإمام من العلماء)، تتعلّق بما تنازع فيه المسلمون، وهي لا تستدعي من الإمام إلّا «أن يستخرج من كلٍّ منهم رأيه، ووجه رأيه، فأيّ الآراء كانت أشبه بكتاب الله وسنّة رسوله عمل به، كما قال الله تعالى:

(25) المرجع نفسه، ص 247.

(26) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **فضائح الباطنية**، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي (الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، [د. ت.])، ص 179.

(27) المرجع نفسه، ص 185-186.

﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59]»[28].

بصرف النظر عن الجدالات التي يثيرها الفقهاء والإسلاميون المعاصرون بشأن مدى وفاء هؤلاء الفقهاء القدامى لمقصد الشرع من آيتي الشورى، فإن ما يهمّنا إبرازه في هذا السياق هو أن الشورى، كما قرّرها فقه السياسة الشرعية، لا تمسّ في شيء من جوهر الطبيعة الاستبدادية للحكم الشرعي من حيث هو حمل للكافة وسيادة عليهم «بمقتضى النظر الشرعي»؛ فشورى اختيار الإمام ومبايعته، وإن بدت في ظاهرها «مشابهة» لمبدأ الانتخاب، فإن جوهرها يفضي إلى تحقيق الشوكة باعتبارها الشرط الموضوعي لهذه السيادة. أمّا شورى ممارسة الحكم، فلا تزيد، في أحسن الحالات، على الاستئناس بآراء جزء من الخاصة والمفاضلة بينها بمعيار «النظر الشرعي»، وهو أمر يمكن أن يلتبس، في مظهره، بصورة المجالس النيابية المعاصرة، ولكنه لا ينقض، في عمقه، فكرة السيادة المطلقة للخليفة أو للأمير.

تشبّثت بنية فقه السياسة الشرعية السنّي بفكرة الحكم العادل، كما تشبّث بعض روّادها بفكرة الحكم الشوري. ولكن لا العدل، الذي هو «أساس العمران» (في مقابل الظلم «المؤذن بخراب العمران» على حدّ التعبير الخلدوني)، ولا الشورى يمكنهما أن ينقضا فكرة «حمل الكافة» التي تفيد بأن المبايع «يعاهد أميره على أن يسلّم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه في ما يكلّفه به من الأمر على المنشط والمكره»[29]. نحن إذًا تجاه بنيةٍ فكرية لا تتوفّر حتى على كوّةٍ صغيرة يمكن أن يتسلّل منها ما يشابه فكرة الحرية في المجالين السياسي والاجتماعي. ولكن إذا انتفت الحرية في البنية الفكرية لفقه السياسة الشرعية السنّية، فذاك لا يعني أنها انتفت في التجربة التاريخية للدولة، أو الدول العربية الإسلامية في الفترات ماقبل الحديثة. يقول عبد الله العروي في هذا الصدد: «إذا تصورنا، خطأً، الدولة الإسلامية على نمط الدولة الليبرالية، فإننا بالطبع سنلاحظ أنها تنافي وتعارض حرية الفرد؛

(28) ابن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية**، ص 136.

(29) ابن خلدون، ص 231.

لكن إذا نظرنا إليها في واقعها التاريخي، سنجد أنّ مجالات واسعة تنفلت من وطأتها، وبالتالي إن الفرد يحافظ داخل تلك المجالات على حرية أصلية ... إنّ الدولة الإسلامية عكس الدولة الليبرالية الحديثة، لم تتغلغل في جميع مكونات المجتمع الإسلامي ولم تطوّف من كل الجوانب حياة الفرد الإسلامي»[30].

تحدّث ابن خلدون عن هذا الواقع التاريخي للدولة في الرقعة الإسلامية وعن المجالات التي تخرج عن سيطرتها بوصفها مظاهر لما يسمّيه «الملك الناقص»؛ ويضرب على ذلك أمثلةً متعيّنة من تاريخ الدول القديمة، الإسلامية وغير الإسلامية[31]. تتخذ الحرّية هنا إذًا دلالة «الانخلاع من ربقة الدولة»، إذا أردنا أن نستخدم اللفظة التي اختارها محمد الطاهر بن عاشور، بوصفها المرادف الذي يتوفّر عليه المعجم العربي القديم لكلمة حرّية الحديثة؛ ففي مقابل سياسة الحمل والإخضاع التي يمارسها حكم الدولة بطبيعته، نجد إرادة رفض الخضوع وسياسة الاستقلال بمجالات مادية (ترابية) ومعنوية (دينية وعرفية...) لا تطاولها «يد السلطان القاهرة». وفي هذا الصّدد، يرى العروي أن ثمة ثلاث بُنى اجتماعية كانت قادرة، في التاريخ العربي الإسلامي، على تجسيد حالة اللاخضوع للدولة والانخلاع منها والاستقلال دونها بمجالات مخصوصة، وهي بُنى البداوة والعشيرة والجماعات الصوفية؛ «تمثّل البداوة حرية الأصل، السابقة للدولة، وتمثّل العشيرة المحافظة على بعض حرية التصرّف داخل الدولة، ويستطيع الفرد أن يلجأ إلى التصوّف الذي يخرجه نهائيًا عن مجال السلطان»[32].

لم يدرج العروي، ضمن هذه البنى التاريخية التي تجسّد حالة اللاخضوع للدولة في التاريخ الإسلامي، الحركات الدينية التي كانت تدعو باستمرار إلى الخروج على سلطة الإمام القائم وتُعبّئ الناس من أجل ذاك. وربما يعود ذلك إلى كون هذه البُنى المذهبية الدينية كانت أقلّ ثباتًا واستقرارًا من البُنى العشائرية والانتظامات البدوية والصوفية المنعزلة، لأنها كانت تمثّل تهديدًا لسلطان الإمام

(30) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط 6 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998)، ص 23-24.

(31) يُنظر: ابن خلدون، ص 208.

(32) العروي، **مفهوم الحرية**، ص 29.

في حدّ ذاته، وليس لمجال نفوذه فحسب. لذلك، لم تحظ حركات الخروج على الحاكم بالتسامح ذاته التي حظيت به الجماعات القبلية والصوفية، وعادةً ما كانت تُصنّف ضمن «أهل الردّة» و«أهل البغي» الذين يُعدّ قتالهم من مهمات إحدى الولايات الدينية للإمامة، وهي «الولاية على حروب المصالح»[33]. بيد أن هذا لا ينفي، في تقديرنا، اندراج هذه الحركات ضمن البُنى التي تجسّد واقع الانخلاع من الدولة وعدم الخضوع لسلطان الإمام القائم.

من المفيد أن نُبرز أن هذه الحركات الدينية كانت، في لحظة خروجها على السلطان القائم، تكرّس ضربًا من ضروب التمرّد على سيادته المطلقة، وهي تنجح في قضم مجالات ترابية، تتّسع وتضيق بحسب الحالات، وتستقل بها وتسيطر عليها[34]، وهذا لا يناقض حقيقة أن المطلب الاستراتيجي لهذه الحركات كان الاستيلاء على سلطة الخلافة أو الإمارة، وأن مشروعها السلطوي لم يكن يختلف قيد أنملة عن جوهر النظام السنّي القائم، بمعنى أن الخلاف لم يكن حول فكرة الحكم بوصفه حملًا للكافة والسيادة عليها، بل حول مضمون «النظر الشرعي»، أو مضمون «حقوق الله» الذي يقوم بمقتضاه هذا الحمل وهذه السيادة.

مثّلت الجماعات الدينية «الثائرة»، كما الجماعات القبلية والعشائرية، الحرّية في التاريخ العربي الإسلامي. وهي لم تكن كذلك إلّا لأنها كانت مظلّات لأفراد لا يخضعون للدولة ولا يستطيع الإمام القائم أن يحملهم على المقتضى الذي يراه أنه شرعي؛ فهؤلاء الأفراد ليسوا أحرارًا إلّا من زاوية انخلاعهم من الدولة، لأن العشيرة «تجسّد العادات، والعادات مفروضة على الفرد وملزمة له، فهي إذن تحدّ من مبادراته، لكنها في الوقت نفسه تعارض أوامر السلطان التعسّفية وتضمن للفرد حقوقًا معروفة ثابتة»[35]. أمّا الحركات الدينية «الثائرة»، فكانت تشكّل بُنى موازية، لكن مماثلة، لبُنية الدولة القائمة، باعتبار أن الثورات «قادها أمراء عُقدت لهم البيعة منهم بإمارة المؤمنين، أو قادة مقاتلون نابوا عن

(33) يُنظر: الماوردي، ص 55-61.

(34) يُنظر مثلًا: محمد عمارة، **الإسلام والثورة**، ط 3 (القاهرة: دار الشروق، 1988)، ص 211-268.

(35) العروي، **مفهوم الحرية**، ص 19.

هؤلاء الأمراء»[36]. بمعنى آخر، إن الأفراد المنخرطين في هذه الحركات لا يخرجون عن سلطة الإمام القائم إلا ليخضعوا لسلطة أمير الجماعة.

هكذا، لم يكن غياب ما يرادف معنى الحرّيات السياسية والمدنية في المعجم العربي إلا انعكاسًا لبُنية الفكر السياسي التي لم تكن تسمح بالتفكير في سلطة الدولة إلا من حيث هي حمل للكافة وسيادة مطلقة عليها. ولذلك، فإن ما يشكل مثل هذه الحرّيات في التاريخ العربي الإسلامي لم يوجد إلا في مظهر عملي يأخذ شكل الانخلاع من ربقة الدولة، من دون أن ينفي ذلك خضوع المنخلعين من ربقة الدولة لربقة البُنى المذهبية والقبلية والعشائرية التي ينتمون إليها. وإن استحضار هذا السياق، سياق مسألة الحرّية في التراث والتاريخ العربيين الإسلاميين، سيكون أحد العناصر المفتاحية المنهجية لفهم إشكالات الفكر العربي الحديث والمعاصر في تمثّله لمفهوم الحرّيات الحديثة. بيد أن الفاعلية المنهجية لاستحضار هذا السياق لن تكتمل من دون استحضار السياق الذي تولّد معه مفهوم الحرّيات الحديثة باعتباره فكرة أو بُنية فكرية أولًا، وباعتباره واقعًا عمليًا وإمكانًا تاريخيًا في الدولة وليس خارجًا عنها ثانيًا، ونعني بذلك سياق الحداثة الغربية، وتحديدًا سياق فكرة العقد الاجتماعي والدولة الحديثة.

ثانيًا: أُفق «العقد الاجتماعي» والإمكان التاريخي لدولة الحرّيات الحديثة

يضيق المقام على العودة إلى بُنية التفكير السياسي المسيحي التي كانت سائدة في أوروبا خلال العصور الوسطى وقبل بروز منظور العقد الاجتماعي ومقارنتها ببُنية فقه السياسة الشرعية، لكن من المفيد أن نُبرز أن ثمة عناصر مشتركة بين البُنيتين، وهي عناصر جوهرية، في تقديرنا، أو على الأصحّ في سياق إشكالية هذا البحث؛ فمع التحوّل الكبير الذي حصل في عهد بيبان القصير (Pépin le Bref) الذي توجّه البابا إتيان الثاني ملكًا (عام 752)، نشأ «توليف توفيقي ما بين التصور الجرماني للسلطة ومبادئ المسيحية؛ الملك

(36) عمارة، **الإسلام والثورة**، ص 216.

لا يكون ملكًا حقيقةً إلّا إذا كانت أعماله كلها تتوافق مع تعاليم المسيحية، لذا عليه أن يكون حافظًا ضامنًا للسلم وحماية الضعفاء. ومن خلال تتويج البابا له يصبح الملك مختارًا من الله ومن الشعب في آن واحد. الملك يختاره الله، الأمر الذي يلقي على عاتقه بالتالي مهمات دينية حقيقية، فسيكون عليه قيادة شعبة المسيحي إلى خلاصه. والقسَم الذي يعطيه الملك عند تتويجه يتضمن الوعد بالقيام بواجباته في الدفاع عن الكنائس والإخلاص للكبار والشعب، وفرض احترام العدالة وحفظ السلم. الملك هو خادم الله إذًا»[37].

في هذه البُنية، تشدنا فكرة «توافق أعمال الملك مع تعاليم المسيحية» بوصفها نظيرًا لفكرة «النظر الشرعي» أو «القيام بحقوق الله»، كما تشدّنا وظيفة الملك: «ضمان السلم وحماية الضعفاء وقيادة شعبه المسيحي إلى الخلاص»، وهي تُشاكل وظيفة الإمام: «حمل الكافة من أجل مصالحهم الأخروية والدنيوية». وهكذا، في حالة الدولة التي تدعمها الكنيسة في القرون الوسطى الغربية، تمامًا كما في حالة الخلافة التي نظّر لها فقهاء الإسلام القدامى، يتعلّق الأمر بأنموذج الدولة العادلة أو الحكم العادل، حيث «أصدر فريدريك الثاني مجموعة مراسيم في شأن العدالة تضمّنت تفسيرات فلسفية لحق الملك الذي وصف كينبوع العدالة في إصدار القوانين. الله في المسيحية هو مصدر العدالة وحاميها في الوقت عينه. لكن بموجب القانون الملكي الروماني، فإن الملك هو أبو العدالة وابنها وسيدها ووزيرها معًا، والقضاة يديرون العدالة مثل الكهنة»[38].

ترتبط فكرة العدالة في الدولة الكنسية القروسطية، تمامًا كما في الدولة الشرعية الإسلامية، بمرجعية الوحي، وبالتالي لا تستبطن فكرة الحرّية الحديثة، بل لا تستبطن فكرة الحقوق الحديثة بصورة عامة؛ فالدولة «بما أنها فاقدة لكلّ عقلانية خاصة، فإنها مجنّدة في خدمة الله ... فإذا كانت قمّة الدولة لا تستطيع أن تبرّر ذاتها إلا بما هو فوق، فذلك لأنّ لا شيء هنالك تحت: فلا وجود، في العمق، لطبيعة اجتماعية، والعلاقات بين البشر على درجة من الانتقالية أكبر

(37) عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني، المجلد الأول: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 120.

(38) المرجع نفسه، ص 136.

من أن يوجد [معها] هذا المكان الذي هو المجتمع والذي يمكن يمارَس فيه الحقّ ... وما يأخذ مكان الحق هو، إذن، مجموعة قوانين، وهي قوانين دينية وأخلاقية، أكثر منها حقوقية خالصة»[39].

لم تغْدُ الحرّيات الحديثة، والحقوق الحديثة عامة، ممكنة تاريخيًا إلا مع التنظيرات والأفكار السياسية الحداثية، وتدقيقًا مع مساهمات من يُعرفون بفلاسفة «العقد الاجتماعي». واللّافت أن نظرية العقد الاجتماعي في أول تجلّياتها، مع الفيلسوف الإنكليزي توماس هوبز، لم تفض مباشرةً إلى مفهوم الحرّية؛ ذلك أن الحالة الطبيعية، في منظور هوبز، هي حَالة حرب وفوضى، و«الناس الذين يعيشون في أوقات معيّنة من دون سلطة مشتركة ترهبهم، يكونون في حالة تسمّى الحرب، وهذه الحرب هي حرب الجميع ضد الجميع»[40]. وهكذا نرى أن هوبز لا يختلف، في هذا المستوى، عن ابن خلدون الذي يرى أن «الاجتماع إذا حصل للبشر... وتمّ عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم .... فيكون ذلك الوازع واحدًا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك»[41]. ولا يرى هوبز، تمامًا كابن خلدون، إمكانية للحرّية في ظل السلطة القهرية التي يعتبرها حتمية، لأن «حرّية الرعية تكمن فقط في تلك الأشياء التي يسمح صاحب السيادة بتنظيم أفعالها»[42].

لكن خلف هذا التماثل بين هوبز وابن خلدون في القول بحتمية السلطة القاهرة، يكمن الاختلاف الجوهري بينهما، وهو يتمثّل في الأساس الذي تقوم عليه هذه السلطة؛ ففي مقابل رؤية ابن خلدون في الغلبة التي تصنعها عصبية

---

(39) فرانسوا مورو، «من القلب المنقوش إلى الجسد الروحاني: ولادة نظام حقوقي»، في: فرانسوا شاتليه، **تاريخ الإيديولوجيات، الجزء الثاني: من الكنيسة إلى الدولة من القرن التاسع إلى القرن السابع عشر**، ترجمة أنطون حمصي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1997)، ص 164-165.

(40) توماس هوبز، **اللفياثان**، نقلًا عن: جون إهرنبرغ، **المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة**، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم؛ مراجعة فالح عبد الجبار (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 151.

(41) ابن خلدون، ص 47-48.

(42) هوبز، نقلًا عن: إهرنبرغ، ص 158.

السلطان وشوكته، والتي تجعله قادرًا على حمل الكافة والسيادة عليها، نرى هوبز يتخيّل أساسًا آخر للسلطة القاهرة، معتبرًا أن «الطريقة الوحيدة لإقامة سلطة عمومية كهذه، سلطة قادرة عن الدفاع عنهم بوجه غزو أجنبي وبوجه المظالم التي يسببونها لبعضهم البعض ... هي نقل سلطتهم كلها إلى شخص واحد قويّ، أو إلى مجلس من الرجال يصهر إراداتهم كلّها، من خلال تعدّدية الأصوات في إرادة واحدة»[43]. إن السلطة، كما يراها هوبز، ليست «حملًا للكافة»، وإن تبدُ في وظيفتها كذلك، لأن للكافة هنا إرادة أصلية وسيادة أصلية قبل أن تفوّت فيهما لمن سيكون صاحب السيادة، و«طاعة السيادة طاعة عمياء عند توماس هوبز نابعةٌ من قرار مبني على حسابات عقلية يجريها الإنسان، وعلى عواقب يقدرها تقديرًا عقليًا. يحدّد الإنسان التزاماته للعقد بإرادته ومن هنا أهمية أسطورة العقد الاجتماعي»[44].

إن المنعرج الخطِر الذي أحدثته نظرية العقد الاجتماعي مع توماس هوبز يتجسّد في الخروج عن منطق «حمل الكافة» باختراع مفهومَي الإرادة العامة والسيادة الشعبية؛ ذلك أن «العقل الاجتماعي، كما يراه هوبز، يحلّ محلّ العالم المسيحي، والمرجعية الكنسية، والعرف، والحقّ الإلهي للملوك، والسلطة الغاشمة، والتقاليد التراثية بوصفها أساسًا للواجب»[45]. وإذا كانت السلطة السياسية التي نظّر لها هوبز سلطة استبدادية قهرية لا مجال معها لحرّيات يتمتّع بها المحكومون، فإن الأساس الذي بُنيت عليه هذه سيكون الخلفية التي ستتأسّس عليها فكرة الحرّيات الحديثة، والدليل على ذلك أن جون لوك لم يبدأ في دفاعه عن الحرّيات وعن «الثورة المجيدة» في إنكلترا بمهاجمة هوبز، بل هاجم حجة البلاط القائلة إن السيادة شكلٌ للملكية «يمكن أن يورّث من ملكٍ إلى ملك»[46].

تطوّرت فكرة الحرّيات بعد هوبز (خصوصًا عند جون لوك، ثم عند جون

---

(43) المرجع نفسه، ص 155.

(44) عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 128.

(45) إهرنبرغ، ص 152.

(46) المرجع نفسه، ص 170.

جاك روسو) على قاعدة مبدأ السيادة المضمّن في فكرة العقد الاجتماعي؛ فالحرّية مستبطنة في أوّلية السيادة، إذا لم نقل أنها مطابقة لها، باعتبار أن «لكي يتعاقد إنسان، يجب على المجتمع أن يعتبره صاحب إرادة حرّة»[47]. ومن هنا، غدت الحرّيات الحديثة ممكنة تاريخيًا بمجرّد القول بأن العقد الاجتماعي يجب ألّا يعني التنازل عن السيادة الأصلية، ومن ثم عن الحرّية الأصلية، من منطلق أن «الإرادة العامة، هي وحدها ولا شيء سواها، تستطيع أن تقود قوى الدولة وفقًا للغاية من تأسيسها»[48].

بدت الحرّيات التي أسّس لها لوك في رسائله المختلفة كأنها تكريس لسيادة المجتمع على حساب سيادة الدولة؛ فخلافًا لأنموذج هوبز، يميز أنموذج لوك للمجتمع المدني «بين المجتمع والدولة، ولكن هذا التمييز في نهاية المطاف هو تمييز بين المجتمع والسياسة. مجتمع لوك المتخيّل خارج الدولة هو مجتمع اقتصادي غير سياسي (لادولة)»، وهو ما فتح المجال لاحقًا لتطوّر «أوتوبيات معادية للسياسة تصوّر مجتمعًا مدنيًا دون دولة، كبديل من الدولة وخارج عنها»[49]. أما أنموذج روسو، فميزته أنه أسّس للحرّية في الدولة التعاقدية لا خارجًا عنها، وهذا الأنموذج هو الذي سوف يتكرّس عمليًا في الدول الديمقراطية الحديثة؛ فالدولة عند روسو هي «الشخص العمومي الذي يتكوّن من اتحاد جميع الأشخاص الآخرين، وقد كان يحمل قديمًا اسم **المدينة**، ويحمل الآن اسم **الجمهورية** أو **الجسم السياسي**؛ وهذا الجسم السياسي هو ما يسمّيه أعضاؤه **دولة** ... وصاحب سيادة ... أما الشركاء فيُطلق عليهم جماعيًا **الشعب**، ويُطلق عليهم فرادى اسم **الموطنين** من حيث هم مشاركون في السلطة السيادية، و**رعايا** من حيث هم مذعنون لقوانين الدولة»[50].

على هذا الأساس، يتحدّث المفكّرون والدارسون الفرنسيون عن «معجزة» روسو، «وهي امتلاك الديمقراطية للسيادة المطلقة. يجب على الدولة

---

(47) بشارة، **المجتمع المدني**، ص 82.

(48) جان جاك روسو، **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، ترجمة وتعليق وتقديم عبد العزيز لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 105.

(49) بشارة، **المجتمع المدني**، ص 85.

(50) روسو، ص 94-95.

أن تستحوذ على كامل السلطة، سلطة القانون ... تلك السلطة الكاملة لا يمكن أن تكون إلا سلطة المواطنين المتساوين في ما بينهم. السيادة والحرّية، كل واحدة منهما تتحقّق من خلال الأخرى بعيدًا عن الإقصاء المتبادل ... فحرّية البشر لا تعرف معناها الحقيقي إلا عن طريق المشاركة في السيادة التي يعود للجماعة السياسية وحدها الحقّ في ممارستها»[51].

إن جوهر الحرّية، أو تحديدًا الحرّيات، بمفهومها الحديث، يرتبط بمشاركةٍ في الشأن العام ينخرط فيها المواطنون المتساوون في الدولة، باعتبار أن هذه المشاركة تجسيم لمبدأ السيادة، ومن ثمّ هي حقوق مترتّبة عن عضوية المواطن في الدولة[52]. وكما ألحّ عزمي بشارة الذي تحدّث عن نظرية العقد الاجتماعي وهو يستحضر السياق العربي المعاصر، فإن هذه النظرية لم تكن عودةً إلى المجتمع المستقل عن الدولة، كما في العصور الوسطى؛ ذلك أن «الفرق بين المجتمع والدولة لم يعد بين مجتمع خارج الدولة ودولة خارج المجتمع، بل هو فرق داخل الدولة»[53]. ومن هنا مفهوم دولة الحريات الحديثة، أي الدولة التي تكرّس الحرّيات/الحقوق (التي باتت اليوم «تقليدية» بعد توسّع دائرة الحقوق)، بحكم أنها تمثّل الإرادة العامة التي هي جِماع إرادات المواطنين الأحرار ذوي الحقوق المتساوية في المشاركة في الشأن العام.

ثالثًا: بين شروط مفهوم الحرّية الحديث واستيعاب خطاب المصلحين له

بصرف النظر عن دقّة المعطى التاريخي الذي ينقله بعض الباحثين العرب عن بعض المستشرقين، والذي مفاده أن كلمة الحرّية، بمعناها السياسي الحديث، لم تظهر في العربية إلا مع خطاب نابليون المترجَم الذي توجّه به

(51) مارسيل غوشيه، **الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة**، ترجمة وتقديم شفيق محسن؛ مراجعة بسام بركة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 75-76.

(52) نلفت إلى أننا نتحدّث هنا عن سياق التأسيس، ولا تهمّنا التطوّرات اللاحقة التي قامت على التنازع بين مفهومي «السيادة» و«حقوق الإنسان»

(53) بشارة، **المجتمع المدني**، ص 86.

إلى المصريين[54]، فمن المؤكد أن هذه الكلمة لم تُستخدم في الفكر العربي بمفهومها الحديث قبل نصوص المصلحين الذين ظهروا منذ القرن التاسع عشر. والتفسير المتداول لذلك هو أن «اكتشاف الغرب ... هو الذي أوحى للمستنيرين والمصلحين بما ورد في فكر النهضة من مشاريع تتضمّن إعجابًا صريحًا (في حدود الأصالة والشرع) بمبادئ الحرّية وتجلّياتها المؤسسية»[55]. ولكن في مقابل هذا التفسير الكلاسيكي، يلحّ عبد الله العروي على أن من منطلق «التطوّرات الاجتماعية التي عرفها المجتمع الإسلامي في أواخر القرن الثامن عشر، وطوال القرن التاسع عشر، نفهم بسهولة كيف اكتسح مفهوم الحرّية مجال الإدراك وانتشرت كلمة حرّية في مجالات المخاطبة والتعبير»[56].

يُرجِع العروي هذه التطوّرات إلى حركة الإصلاح السياسي عينها التي نظّر لها المصلحون أنفسهم وشجّعوا المنخرطين فيها من «أولي الأمر»؛ فهذه الحركة كانت «تهدف أساسًا إلى تقوية الدولة إزاء تحدّيات الدول الأوروبية الاستعمارية. فنتج عن ذلك ضغط على الجماعات، داخل الدولة وخارجها، وعلى الفرد. عادت الجماعة المستقلّة عدوة يجب إخضاعها... وعاد الفرد الحرّ المستقلّ عدوًا يجب دمجه في الدولة»[57]. هكذا تقرن قراءة العروي بين بروز مفهوم الحرّية الحديث وأنموذج الدولة الحديث في الفكر العربي الإصلاحي خلال القرن التاسع عشر؛ فالسيرورة الإصلاحية الدولاتية التي كان يحرّض عليها المصلحون ويطبّقها، بدرجات متفاوتة، حكّام بعض الأقطار العربية (في تونس ومصر والشام بصورة خاصة) في القرن التاسع عشر، كانت تتقدّم على حساب أنموذج الدولة الذي ساد طوال التاريخ العربي الإسلامي، والذي كان يتيح الحرّية من حيث هي حالة انخلاع من ربقة الدولة كانت تتمتع بها البُنى الدينية والعشائرية.

---

(54) الطاهر لبيب، «هل الديمقراطية مطلب اجتماعي؟»، في: سعيد بن سعيد العلوي [وآخرون]، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)، ص 252.

(55) المرجع نفسه.

(56) العروي، **مفهوم الحرية**، ص 33.

(57) المرجع نفسه، ص 30.

تعكس انتفاضة 1864 في تونس مخاض التناقض والصراع بين أنموذج الدولة الزاحف في ثنايا نتائج السياسات الإصلاحية وأنموذج الحكم التقليدي السائر نحو التلاشي. صحيحٌ أن السبب المباشر لهذه الانتفاضة كان مضاعفة الجباية (من 36 ريالًا إلى 72 ريالًا)، لكنها كانت في عمقها احتجاجًا من بُنى قبلية على البُنية الدولاتية التي كانت بصدد التشكّل، والتي مثّل الدستور الصادر عام 1861 (أول دستور في العالم الإسلامي) أظهر علاماتها، باعتبار أن بفضله «تحوّل التونسيون، نظريًا على الأقل، من رعايا إلى مواطنين»[58]. وعبّر قائد الانتفاضة علي بن غذاهم، في رسالة بعث بها إلى أحد العلماء، عن تبرّمه من نمط الدولة الذي هو في طريق الاستحداث، قائلًا: «وإن الدولة شدّدوا [شدّدت] عليهم [على العربان أهل البادية المنتفضين]، وكثرت حيرتهم من شدّة ما حصل بهم. ولأجل ذلك تحيّرت وتعصبّت واتفقت على عدم أداء ما رُتّب للدولة»[59]. وعكس «كرّاس مطالب القبائل» بوضوح طبيعة هذا الحراك من حيث إنه كان يهدف إلى كبح جماح نمط الدولة الجديدً والعودة إلى النمط التقليدي؛ إذ تجاوزت المطالب تخفيف الجباية أو إلغائها إلى وجوب «العمل بالشريعة المطهّرة»، و«اغتصاب الباي للحكم بنفسه حسب العادة»، و«إبطال المجالس بالكلية»، و«الرجوع إلى إباحة العبيد كما كان سابقًا»[60]، أي إلغاء الدستور، وهو ما حدث فعلًا.

في تقديرنا، عكست انتفاضة 1864 في تونس الوجه الأول من ردّة الفعل تجاه بداية تغلّل بُنية الدولة الحديثة في المجتمعات العربية والإسلامية، ولا سيما منها تلك التي تبلورت فيها نزعات وإرادات إصلاحية؛ فتمدّد هذه البُنية كان على حساب حرّية البُنى القبلية والدينية من حيث هي حالة «انخلاع من ربقة الدولة». لكن هذا الوجه الأول من ردّة الفعل كان ضد حركة التاريخ،

---

(58) الهادي التيمومي، **تونس والتحديث، 1831–1877: أول دستور في العالم الإسلامي**، مسالك (تونس: دار محمد علي للنشر، 2010)، ص 119.

(59) نقلًا عن: أبو العباس أحمد بن عمر بن أحمد بن نصر بن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، مج 5، ط 2 (تونس: الدار العربية للكتاب، 2004)، ص 160–161.

(60) المرجع نفسه، ص 130، ولبيب، ص 354.

لأن مسار تشكّل الدولة الحديثة تحوّل، في ما بعد، من إرادة إصلاحية إلى مصلحة تقتضيها الأطماع والهيمنة الاستعمارية في المنطقة. ومن هنا، لم تكن حركة التاريخ تتيح التطوّر إلا للوجه الآخر من ردّة الفعل تجاه هذه التحوّلات السياسية والاجتماعية، ونعني به بروز المنظور الحديث الذي يرى الحرّية في الدولة لا خارج الدولة.

إن ظهور مطلب الحرّية، الذي يرادف مطلب التخلّي عن الحكم الاستبدادي الفردي، لم يعكس عند المصلحين مجرّد انبهار بالغرب وإرادة اقتباس عنه فحسب، بل عكس أيضًا حاجة موضوعية لمجتمعات أصبحت في مواجهة دولة تزداد هيمنة على مجالها الترابي، ومن ثم تضيّق على فرص الانخلاع منها، يومًا بعد آخر. وهكذا «اكتسحت كلمة حرّية الميادين التي كانت تعبّر عنها من قبل رموز البداوة والتقوى والتصوّف والولاء العشائري، لأنّ الدولة أصبحت محور الحياة الاجتماعية، بعد أن قضت جزئيًا أو كلّيًا على البداوة والعشيرة والتصوّف»[61]. ولكن هل استبطن خطاب المصلحين الأوائل مفهومًا للحرّية يلائم هذه التطوّرات السياسية والاجتماعية؟

نستفيد من الاطلاع على مدونة دعاة الإصلاح في القرن التاسع عشر أن من غير الممكن الحديث عن خطاب متجانس فيها يدور حول مفهوم الحرّية؛ إذ نجد أنفسنا، في واقع الأمر، إزاء ضربين من الخطاب: أحدهما بلغ شأوًا مهمًا في استيعاب مفهوم الحرّية الحديث، وتحديدًا مفهوم دولة الحرّيات، ويمثّل كتاب **طبائع الاستبداد** للكواكبي أكمل نماذجه في تقديرنا، والآخر كان أقرب إلى إعادة إنتاج المفهوم التراثي للحكم العادل الشوري منه إلى استيعاب مفهوم الحرّية في الدولة، وهو ما ترجمته، على سبيل المثال، محتويات كتاب **أقوم المسالك** لخير الدين التونسي.

لم يسعَ الكواكبي لتعريف الحرّية تعريفًا مباشرًا، بل إن كلمة حرّية لا تتواتر في خطابه كثيرًا. غير أن مدلولات مفهومها الحديث مبثوثة في مواضع عدة من الكتاب، في سياق حديثه عن ظاهرة الاستبداد ونقدها وتعيين البديل منها؛ فأهمّ ما في التعريف الذي يعتمده الكواكبي للاستبداد، وهو «تصرف فرد أو جمع في

(61) العروي، **مفهوم الحرية**، ص 35.

حقوق قوم بلا خوف تبعة»[62]، القول بوجود حقوق للقوم (الجماعة الوطنية) لا يجوز أن يتصرّف فيها فرد أو مجموعة بلا رقابة أو محاسبة، بصرف النظر عن طبيعة هذا التصرّف (بعدل أو بغير عدل). ليس الاستبداد، بهذا المعنى، إلّا استلابًا لسيادة قوم على أنفسهم، أما نقضه فليس غير استعادة لها، وهذا ما يترجمه قول الثعالبي: «المستبدّ إنسان مستعدّ بالفطرة للخير والشرّ، فعلى الرعيّة أن تكون مستعدّة لأن تعرف ما هو الخير وما هو الشرّ، مستعدّة لأن تقول: لا أريد الشرّ... والرعيّة العاقلة تقيّد وحش الاستبداد بزمام تستميت دون بقائه في يدها»[63].

نحن هنا تجاه قلب راديكالي لمنطق «حمل الكافة»؛ فالحكم السياسي هو أن تحمل الكافة السلطان على مقتضى حقوقها، لا أن يحملها هو على أيّ مقتضى من المقتضيات الأخرى. والكافة هنا، التي يسمها الكواكبي باللفظ التراثي «الرعيّة»، يحمّلها مع ذلك المعاني التي بلورها فلاسفة العقد الاجتماعي في شأن الشعب الذي هو جِماع المواطنين ذوي السيادة والإرادة العامتين. وهكذا، فإن الكواكبي حينما يَتحدّث في الأخير، عن التخلّص من الاستبداد، ينتهي إلى أنه «لا عبرة بيمين من يتولى السلطة، أيًّا كان، ولا بعهده على مراعاة الدين والتقوى والحق والشرف والعدالة ومقتضيات المصلحة العامة»[64]؛ فنقض الاستبداد لا يتمّ إلا حين «تكون الأمة قد استعدّت طبيعيًا لقبول أصول أن تحكم نفسها بنفسها»[65].

إن البديل من الاستبداد عند الكواكبي ليس الحرية بوصفها مفهومًا جوهرانيًا مطلقًا، بل هو أنموذج الدولة الحديثة الذي لا يعني فحسب الطموح المعلن لدولة «التنظيمات» التي استحدثتها النزعات الإصلاحية في المنطقة العربية زمن ذاك (السيطرة على كل المجال الترابي ودمج الجماعات «المنخلعة»)، بل يعني كذلك الدولة التعاقدية، أو دولة الحريات الحديثة التي تمثّل السيادة العامة باعتبارها سيادة مجموع مواطنين أحرار ذوي حقوق

---

(62) عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، تقديم أسعد السحمراني، ط 2 (بيروت: دار النفائس، 1986)، ص 30.

(63) المرجع نفسه، ص 34.

(64) المرجع نفسه، ص 134-135.

(65) المرجع نفسه، ص 145.

متساوية في المشاركة في الشأن العام، وهذا ما نستفيده من المباحث المكثّفة التي طرحها الكواكبي «لتدقيق المطالعين» في الحيز الختامي من كتابه، مثل: «مبحث ما هي الأمة؟ أي الشعب؟ هل هي ركام مخلوقات نامية أو جمعية عبيد لمالك متغلّب؟ أم هي جمع بينهم روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة؟»، و«مبحث ما هي الحكومة؟ هل هي إنسان وأعوانه يتسلّطون على الرقاب والدماء والشرف والمال، يفعلون ما يشاؤون؟ أم هي وكالة سياسية تُقام من لدُن الأمة لأجل إدارة شؤونها المشتركة العامة؟»، و«مبحث التساوي في الحقوق» ...إلخ[66].

بخلاف الكواكبي، نرى كلمة الحرّية متواترة في خطاب خير الدين، وغالبًا ما تأتي معطوفة على كلمة العدل باعتبارهما دعامتي الإصلاح المطلوب؛ فهو يدعو إلى اعتماد «تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعامتي العدل والحرّية اللذين هما أصلان في شريعتنا»[67]. بيد أن كلمة الحرّية في خطاب خير الدين بقيت دالًا بلا مدلول، لأن في سياق الاستدلال على أن دعامتي «العدل والحرّية اللذين هما أصلان في شريعتنا»، لا يظفر خير الدين عمليًا إلا بمفهوم العدل الذي هو عنوان الحكم الصالح و«أساس العمران»، كما يقول ابن خلدون، وذاك ما يفيد به قولُ خير الدين: «وقد جرت عادة الله في بلاده أنّ العدل وحسن التدبير والتراتيب المحفوظة من أسباب نمو الأموال والأنفس والثمرات، وبضدّها يقع النقص في جميع ما ذكر، كما هو معلوم من شريعتنا ومن التواريخ الإسلامية»[68].

«تتوه» كلمة الحرّية عند خير الدين في ثنايا المفهوم التراثي لـ«الحكم الشوري العادل» الذي لا يخرج عن منطق الحكم بوصفه حملًا للكافة كما رأينا أعلاه. ولا يحمل مفهوم الشورى عند خير الدين أيّ أدنى دلالة تحيل إلى مفهوم الحرّية الحديث، أي مفهوم تكريس إرادات المواطنين الأحرار ذوي الحقوق المتساوية في المشاركة في الشأن العام للدولة التي تجمعهم. الشورى

(66) يُنظر: المرجع نفسه، ص 135-140.

(67) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي، ط 2 (تونس: الدار التونسية للنشر، 1986)، ص 96.

(68) المرجع نفسه، ص 98.

عند خير الدين لم تتزحزح قيد أنملة عن مفهومها الفقهي القديم (شورى أهل الحلّ والعقد)، فكانت إعادة إنتاج لمنطق الحكم الفردي الاستبدادي، وإن بشكل «مخفّف»؛ ذلك أن «الشورى ليس فيها تضييق لدائرة خطة الإمامة وعموم تصرّفها؛ باعتبار أن نظر أهل الحلّ والعقد بمنزلة نظر الإمام، ومراعاة كونه مظهرًا له لاستبداده بتمشيته وإدارته، مع ما يستبدّ به من التصرفات التي لا تقتضي المشاركة»[69].

رابعًا: من الفكر والتجربة الليبراليين إلى دولة «الاستبداد الحداثي»

حتّى لو أخذنا بتصنيف العروي الذي يرى أن الطور الليبرالي الذي مرّ به المجتمع العربي امتدّ من تضعضع النظام التقليدي في بدايات القرن التاسع عشر إلى تحقّق مطالب الاستقلال والإصلاح السياسيين بعد الحرب العالمية الثانية[70]، فإن من الضرورة المنهجية القصوى أن نفصل بين مرحلة المصلحين الأوائل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومرحلة النصف الأول من القرن العشرين، لاعتبارات ثلاثة: **أوّلها** أن هذه الفترة عرفت ظهور فكر سياسي ليبرالي صريح وغير ممزوج بالفكرة الإصلاحية الإسلامية «السلفية» كما كانت عليها الحال في المرحلة السابقة. و**ثانيها** أن هذه الفترة، خصوصًا في طور ما بين الحربين العالميتين، شهدت تجارب عملية مهمة تتعلّق بتكريس الحرّيات السياسية في بعض الأقطار العربية. أمّا الاعتبار **الثالث**، فمؤدّاه جملة من الفرضيات التي سنسعى للاستدلال عليها في سطور تالية من هذه الدراسة، وهي تتعلّق بوجود علاقات سببية واصلة بين طبيعة ذاك الفكر الليبرالي من ناحية، وطبيعة تلك التجربة الخاصة بتطبيق الحرّيات السياسية، وطبيعة النتائج التي أفرزتها تلك التجربة، وطبيعة مفهوم الحرّية الذي بلوره الفكر العربي المعاصر خلال العقود الأخيرة، من ناحية أخرى.

غالبًا ما تُقدَّم مدونة أحمد لطفي السيّد بوصفها تمثّل «لحظة النضوج

(69) المرجع نفسه، ص 109.

(70) العروي، **مفهوم الحرية**، ص 74.

النظري والسياسي» لفكرة الحرّية في السياق العربي الحديث[71]. ولعلّ مستند هذا الحكم أن نصوص السيّد تميّزت من سابقاتها من نصوص المصلحين العرب بكونها طرقت مبحث الحرية طرقًا مباشرًا، وأفصحت عن مرجعيتها الليبرالية بشكل واضح. ولكن هل يكفي هذا لوسمها بـ«لحظة النضوج»؟ كي نقارب هذا السؤال، علينا أن نفحص فكرة الحرّية عند السيّد، مستحضرين، لا محتويات فكرة الحرّية في خطابات المصلحين العرب الأوائل فحسب، بل كذلك محتويات نظرية العقد الاجتماعي التي معها، ومعها لا غير، أصبحت الحرّيات الحديثة ممكنة تاريخيًا.

ينطلق السيّد من مفهوم الحرّية الطبيعية ليصل إلى مفهوم الحرّية المدنية، فيعدّ أن الإنسان «خُلق حرّ الإرادة، حرّ الاختيار ... غير أنّ هذه الحرّية الطبيعية لا فائدة منها إذا تعطّلت من آثارها؛ فالذي سُجن والذي مُنع الكلام والذي مُنع الكتابة... كلّ أولئك يحفظون حرّيتهم في نفوسهم، ولكنهم فقدوا الانتفاع بها، أي فقدوا بذلك الحرّية المدنية»[72]. تشدّ انتباهنا في هذا الكلام مماهاة السيّد بين الحرّية الطبيعية والحرّية المدنية؛ فليست الثانية إلا التحقّق الواقعي أو العملي للأولى، باعتبار أن «الحرّية الطبيعية الملازمة للإنسان لا يصحّ أن تسمّى حرّية، إلا إذا كان ميّسرًا له استعمالها»[73]. كما تشدّ انتباهنا، من جهة ثانية، طبيعة العلاقة التي يتصوّرها أو يتخيّلها السيّد بين الحرّية الطبيعية والحرّية السياسية في قوله: «إذا كانت حرّيتنا هي وجودنا ولا معنى للوجود إلا بها، أليس من المفهوم بسهولة عنايتنا بكفيل هذه الحرّية، أي الحرّية السياسية، أي الاشتراك في إدارة بلادنا وتحقيق سلطة الأمة»[74]. ومع أن السيّد يعرّف هنا الحرّية تعريفًا حديثًا، فإنه لا يرى لها من وظيفة غير كفالة الحرّية الطبيعية، وهذا يعني، في نهاية المطاف، أن مطلب الحرّيات الحديثة هو التجسيد العملي

---

(71) عبد الإله بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 103.

(72) أحمد لطفي السيّد، **مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع**، تقديم وتعليق طاهر الطناحي (القاهرة: دار الهلال، 1963)، ص 133.

(73) المرجع نفسه.

(74) المرجع نفسه، ص 140.

للحرّية الطبيعية الأصلية، أو «القرب من المثل الأعلى من حريتنا التي أتانا الله إياها من فضله»[75].

على هذا الأساس، يبدو لنا أن مفهوم الحرّية الطبيعية عند السيّد لا يفيد، كما يذهب إلى ذلك عبد الإله بلقزيز، بأنه يسير على «مثال فلاسفة عصر الأنوار» و«على هدى من أفكارهم»[76]؛ ذلك أن فلاسفة العقد لم يقولوا بالحرّية بوصفها ميسم الحالة الطبيعية للإنسان من أجل أن يقولوا بعد ذلك بوجوب العودة إليها، وإنما من أجل تفنيد مقولة العبودية الأصلية التي يرتكز عليها الفكر الثيولوجي والسياسي المسيحي. وما دامت الحرّية هي الأصل، فهي ممكنة، بيد أن هذه الحرّية الممكنة ليست، في نظرية العقد الاجتماعي، هي الحرّية الطبيعية الأصلية اللامحدودة التي «يخسرها» الفرد في مقابل «ربحه» الحرّية المدنية[77]. والحرّية المدنية هي حرّية مصنوعة وتاريخية بامتياز لأنها نتاج الدولة التعاقدية التي يكون فيها الشعب صاحب إرادة عامة تمثّل جِماع إرادات أفراده الذين هم مواطنون أحرار ذوو حقوق متساوية في المشاركة في الشأن العام.

إنه لفرقٌ جوهري وحاسم بين تخيّل لطفي السيّد للحرّيات الحديثة بوصفها استعادة للحرّية الطبيعية أو مطية لاستعادتها، وتخيّل فلاسفة الأنوار لهذه الحرّيات بوصفها مصنوعة في أنموذج الدولة الحديثة التعاقدية. فإذا كان السعي إلى الحرّية في منظور العقد الاجتماعي يعني، في نهاية المطاف، قيام حركة اجتماعية مدنية لبناء هذا الأنموذج الدولاتي، فإن مثل هذا السعي عند السيّد ليس إلا حركة أفراد إرادية مطلقة، أي فوق مجتمعية ودولاتية تاريخية، باعتبار أن «تقدّمنا في نيل قسطنا الطبيعي من الحرّية يستحيل ... إذا كنا لا نتخلص من وصمة عبادة الآراء والأفكار من غير تمحيص ... وإذا كنا لا نقطع بأيدينا تلك السلاسل التي قيدت عقولنا والأوهام التي أفسدت علينا الاستفادة من المبادئ الجديدة. إننا إذا جربنا أن نرفع منار الحرّية في الميدان الذي لنا فيه حرّية العمل ... كان ذلك فاتحة خير لإظهار شيء من القوة الضرورية لظهور الحرّية وتأييدها»[78].

---

(75) المرجع نفسه، ص 137.

(76) بلقزيز، ص 107.

(77) يُنظر: روسو، ص 100.

(78) السيّد، **مبادئ في السياسة**، ص 137.

خلافًا لما ذهب إليه بلقزيز، فإن طلب الفرد للحرّيات الحديثة ليس، في منظور السيّد، من جهة أنها «حقّ مدني له **من حيث هو مواطن**»[79]؛ فمدوّنة السيّد لا تنطوي على ما يبرّر الحديث عن مفهوم المواطَنة باعتبارها عضوية في الدولة التعاقدية، بل إنها ترشح بما يفيد بأن المُطالب بالحرّيات الحديثة إنما هو الفرد الطبيعي، وأن هذه الحرّيات الحديثة «آثار» للحرّية الطبيعية، مثل قوله: «يخزي الرجل منّا أن يكون فاقد الحرّية السياسية أو فاقد الحرّية الشخصية ... أليس مصدر ذلك الشعور في الإنسان أنّ كل نفس تعتقد بمجرّد الفطرة أنّ حرّيتها ليست إلا ماهيتها، وأنّ نقص الحرّية – أي نقص آثار الحرّية – نقصٌ في الذات»[80].

ربّما مثّل فكر السيّد «لحظة النضوج» **من حيث الإظهار الخطابي والحماسة الخطابية** للحرّيات الحديثة، لكنه لم يكن كذلك، في تقديرنا، **من حيث الوعي بشروط الإمكان التاريخي لتسويد هذه الحرّيات في المجتمعات العربية**؛ فالكواكبي كان أكثر تقدّمًا في إدراك هذه الشروط المجسّمة في مفهوم الدولة الحديثة التعاقدية كما رأينا أعلاه. ولعلّ الأخطر من هذا أن خطاب السيّد أسّس للسياق الذي سنحبس فيه قضية الحرّية في الفكر العربي إلى يومنا هذا، وهو سياق التقابل بين الدولة والحرّية[81]، انطلاقًا من قاعدة عبّر عنها في قوله: «كل حقّ تضيفه الحكومة إلى ذاتها، إنما تأخذه من حقوق الأفراد. وكل سلطة تسندها إليها، ضغط على حرّية الأفراد»[82].

صحيحٌ أن الباحث مطالَب بتوخي الحذر في الربط الآلي بين الفكر والواقع، لكن لا يمكنه أن يتغافل عن التساوق حينما يكون موجودًا بينهما في حالات معيّنة، مثل حالة التساوق الكبير بين طبيعة الفكر الليبرالي الذي صاغه السيّد في بدايات القرن العشرين وطبيعة التجربة الليبرالية التي عرفها

---

(79) بلقزيز، ص 109. والإبراز في أصل النص.

(80) السيّد، **مبادئ في السياسة**، ص 139.

(81) يُرجع العروي ذلك إلى أن العرب تأثّروا بليبرالية القرن التاسع العشر الأوروبية (ستيوارت مِل)، في حين أنهم كانوا يعيشون أوضاع القرن الثامن عشر في أوروبا. يُنظر: العروي، **مفهوم الحرية**، ص 52.

(82) أحمد لطفي السيّد، **مشكلة الحرّيات في العالم العربي**، نقلًا عن: بلقزيز، ص 120.

بعض الأقطار العربية، خصوصًا مصر، في فترة ما بين الحربين العالميتين؛ إذ إن هذه التجربة عكست، إلى حدّ ما، جوانب أساسية من الحرّيات التي تحمّس لها السيّد: «الانتشار الواسع للصحافة الحرّة نسبيًا، التعددية السياسية على علاتها، والميل إلى صوت الشعب في المدينة على الأقل بالعرائض أو بالانتخاب...»[83].

غير أن هذه التجربة لم تعكس فحسب ما فكّر فيه خطاب السيّد ودعا إليه، بل عكست كذلك النتائج الملموسة لما لم يفكّر فيه ولم يدعُ إليه؛ فالتجربة كانت في سياق «الفجوة المعرفية الهائلة بين فكرة الديمقراطية وواقع الدولة»[84] المستعمرة أو شبه المستعمرة، وهذا ما انعكس في عدم تطوّر «الصراع بين الأحزاب السياسية والقوى المتصارعة على شكل صراع في وحدة واحدة ... لم يكن لصراع القوى إطار وطني وحدوي يحوّله إلى تعددية ديمقراطية ضمن نظام. وكان باستطاعة القوى المستعمرة أن تستغل الصراعات بين القوى لتغيير سياسة تحالفاتها في كل مرة. وإضافةً إلى طابع هذه الحركات الطبقي وسيطرة كبار الملاكين على الأحزاب الأساسية، لم تساهم هذه الظروف التاريخية، في خلق صورة إيجابية عن مرحلة 'التعددية السياسية' في أذهان الأوساط الشعبية، وأصبح بالإمكان تفسير كلّ واقعة تاريخية، بما فيها الهزيمة عام 1948، على ضوء تمثيل هذه الحالة كحالة ضعف أو كحالة لاقومية»[85].

لم تعكس «المرحلة الليبرالية العربية» الحرّيات داخل الدولة/ الأمة التي تمثّل الإرادة العامة لجماع المواطنين المنتسبين إليها، فبدت كأنها استجابة لهموم فئات اجتماعيةَ محدودة تتصارع على السلطة من أجل مصالحها الضيّقة. تزامن ذلك، على صعيد تطوّر الفكر العربي، لا مع صعود «التحليلات القومية» التي تعتبر التعدّدية السياسية عنوانًا لـ «تفتّت الأمة» فحسب، بل أيضًا مع بداية تسلّل «التحليلات الطبقية» ذات الخلفية الماركسية التي أفضت إلى القول بفشل هذه المرحلة الليبرالية، بسبب «عجزها عن دفع الجماهير الشعبية

(83) بشارة، **المجتمع المدني**، ص 303.

(84) المرجع نفسه، ص 301.

(85) المرجع نفسه، ص 302.

إلى حلّ المشكلات المركزية للثورة والنهضة المصرية: الاستقلال الأصيل، وتحطيم سلطة الدولة الرجعية المرتبطة بالإمبريالية، وتطبيق سياسة اقتصادية واجتماعية للتطور المتسارع، وإعداد فلسفة للثقافة الوطنية الراديكالية لساعة الموجة الثانية الثورية الكبرى التي اكتسحت العالم خلال الحرب العالمية الثانية»[86].

تجلّت هذه التحليلات القومية والطبقية في المسوغات الأيديولوجية الرسمية للأنظمة العسكرية الاستبدادية التي قامت على أنقاض التجارب الليبرالية في كلٍّ من مصر وسورية والعراق بصورة خاصة؛ ففي مقابل تعدّدية الأحزاب التي توصف بكونها «مؤذية فاشلة»[87]، ساد منطق الحزب الواحد «الحزب الحقيقي، الحزب الحيّ، الذي يمكن أن يؤدي رسالة في العصر الحاضر للأمة العربية، هو الذي يجعل هدفه خلق الأمة أو بعثها شريطة ... أن يكون هو أمة مصغّرة للأمة الصافية السليمة»[88]. وفي مقابل الحرّية السياسية التي لا يستفيد منها إلا «الإقطاعيون» و«البرجوازيون»، برز مفهوم «الحرّية الاجتماعية»؛ ذلك أن «تكافؤ الفرص، وهي التعبير عن الحرّية الاجتماعية، يمكن تحقيقها في حقوق أساسية لكلّ مواطن، ينبغي تكريس الجهد لتحقيقها. أولها: حقّ كل مواطن في الرعاية الصحّية ... ثانيها: حقّ كل مواطن في العلم ... ثالثها: حقّ كل مواطن في عمل يتناسب مع كفايته ... رابعها: إنّ التأمينات ضد الشيخوخة وضد المرض لا بد من توسيع نطاقها»[89].

هكذا أعادت الأنظمة العربية التي قامت بعد الاستعمار إنتاج منطق حمل الكافة، فاستبدت بالسلطة واضطهدت المعارضين ومنعت التعدّدية وحرّية التعبير، ولكن هذه المرة على مقتضى «النظر العلماني» في جلب المصالح الدنيوية الحديثة (وحدة الأمة والتنمية...)، بل في تكريس الحقوق الاقتصادية والاجتماعية (التعليم والعمل والصحة...). بيد أن المعطى الحاسم تمثّل في

---

(86) أنور عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، أعده وترجمه عن الفرنسية بدر الدين عردوكي (بيروت: دار الآداب، 1981)، ص 97.

(87) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث**، ط 12 (بيروت: دار الطليعة، 1974)، ص 27.

(88) المرجع نفسه.

(89) جمال عبد الناصر، **فلسفة الثورة والميثاق** (بيروت: دار القلم، 1970)، ص 208.

أن هذه الأنظمة استبدّت بالحكم في إطار دولة حديثة ذات جهاز بيروقراطي حديث (أمن وإدارة...) يملك قدرات واسعة على السيطرة والقمع، حيث يمكنه أن يمنع جميع مظاهر «الانخلاع» من الدولة، الأمر الذي يجعل مطلب الحرّية قائم الذات باستمرار في وعي النخب والجماهير وتقوّى خاصة بعد نضوب مصادر الشرعية التي اتخذتها هذه الأنظمة لنفسها (عدم تحقّق الأهداف العلمانية المعلنة).

على هذا النحو، نرى أن إذا كانت فكرة الحرّية في الفكر الأوروبي الحديث قامت في سياق مواجهة «الاستبداد الديني» أو «دولة الحقّ الإلهي»، فإنها في الفكر الأيديولوجي العربي خلال العقود القليلة الماضية، قامت في سياق مواجهة «الاستبداد الحداثي» أو «دولة الحقّ العلماني»، إن جاز التعبير، الأمر الذي سيُلهب خيال الإسلاميين في تصوّر التحوّل من الاستبداد إلى الحرّية، بوصفه تحوّلًا من «دولة الحقّ العلماني» إلى «لادولة الحقّ الإلهي»، أو إلى «المجتمع المدني الإسلامي»،

خامسًا: بين التأجيل المرحلي لمطلب الدولة الإسلامية وإعادة تخيّل «حمل الكافة» باعتبارها مهمات «مدنية»

يتماهى مشروع ما يُعرف بحركات الإسلام السياسي المعاصرة، في جوهره، مع منظور فقه السياسة الشرعية القديم، لأن هدف هذه الحركات، على تبايناتها واختلاف درجاتها في سلّم «التطرّف» و«الاعتدال»، يبقى الوصول إلى لحظة خضوع الكافة لـ«مقتضى النظر الشرعي» في مصالحهم الأخروية والدنيوية. وكان سيّد قطب قد صاغ، عبر منظور الحاكمية، هذا الهدف صوغًا جديدًا يستحضر معطيات السياق المستجدّ الذي أصبح فيه المسلمون يعايشون فكرة النظام الديمقراطي الذي يقوم على المشاركة السياسية وما تستدعيه من حرّيات مختلفة. ومن أجل تبديد «وهم» نظام الحرّيات الحديث، يستثمر قطب ثنائية عبودية للعباد/عبودية لله باعتبارها ثنائية مطابقة لثنائية حكم الجاهلية/ حكم الإسلام، وهو ما مكّنه من توصيف الإسلام بوصفه جاء «ليقرّر ألوهية الله في الأرض ... ويصبّ هذا التقرير في قالب واقعي، هو المجتمع الإنساني الذي يتحرر فيه الناس من العبودية للعباد، بالعبودية لرب العباد، فلا

تحكمهم إلا شريعة الله، التي يتمثّل فيها سلطان الله، أو بتعبير آخر تتمثّل فيها ألوهيته»[90].

ليس في هذا النموذج القطبي ثمة إمكانية للحرّية ولا لتصوّرها أو تخيّلها؛ فدولة الحرّيات الحديثة تدخل عنده في خانة الجاهلية/ العبودية للبشر[91]. أما في دولة الإسلام، «فإن كان هناك نصّ، فالنصّ هو الحكم، ولا اجتهاد مع النصّ. وإن لم يكن هناك نصّ، فهنا يجيء دور الاجتهاد وفق أصوله المقرّرة في منهج الله ذاته، لا وفق الأهواء والرغبات»[92]. واللافت أن «عبودية الله»، بمضمونها السياسي المخصوص الذي صاغه قطب، أصبحت مرادفة للحرّية عند من يُعتبر «مؤصل» «الحريات العامة» في الإسلام؛ فهو يرى أن «تصوّر الإسلام للحرّية لا ينطلق - كما هي الحال في الغرب - من طبيعة للإنسان تنبثق عنها بذاتها حقوق، في قدرة العقل الكشف عنها وضبطها. فحتّى لو صحّ أنّ للإنسان في ذاته حقوقًا، فعقله أعجز من الكشف عنها وضبطها»[93]، وبالتالي، فإن «العبودية لله وحده هي الأساس والركن الركين للحقوق والحرّيات»[94].

هذه الحرّية/ العبودية لله نجدها مجسّمة في تصوّرات عملية واضحة، حتى عند أكثر الإسلاميين «اعتدالًا» وحماسة لنهج التوافق بين «تيّارات الأمة» على جملة من الأهداف، ومن بينها هدف التحوّل الديمقراطي وما يلازمه من حرّيات وحقوق؛ ذلك أن أحد هؤلاء الوفاقيين انتهى، حين عالج مسألة الحرّيات والحقوق في إطار التأسيس لهذا المشروع الوفاقي بالذات، إلى معيار يلخصه في ثلاث نقاط: «أ) أن الحرّيات تقف عند حدود الحقوق وما يحوطها من حرمات؛ ب) حقّ الفرد يقف عند حدود الجماعة، وحقّ الجماعة المحدودة يقف عند حدود حقّ الجماعة الأشمل؛ ج) أن النسبي من

(90) سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: دار الشروق، [د. ت.])، ص 88.

(91) المرجع نفسه، ص 99.

(92) المرجع نفسه، ص 105.

(93) راشد الغنوشي، **مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني** (تونس: دار المجتهد، 2011)، ص 15.

(94) المرجع نفسه، ص 16.

الحقوق والحرّيات والرخص عن شؤون البشر يقف عند حدود المطلق من ثوابت الدين»[95].

هكذا، نقدّر أن التطوّرات التي عرفتها أفكار قطاع من الإسلاميين العرب، خلال العقود الأخيرة، بشأن قضايا الديمقراطية والحرّيات، لم تؤدّ إلى مسّ جوهر هدف خضوع الكافة لـ «مقتضى النظر الشرعي» في مصالحهم الأخروية والدنيوية، أو تكريس «العبودية لله»، بلغة قطب. ومن أجل بلوغ هذا الهدف، بقي الإسلاميون، في حقيقة الأمر، متشبّثين بمشروع إقامة الدولة الإسلامية التي تؤدي، في الجوهر، مهمّة «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي»، لكن بعضهم عمد إلى صوغها بشكل جديد بحيث تحلّت معه بـ «زينة» دولة الحقوق والحرّيات الحديثة.

مبدئيًا، «من واجب المسلم بذل جهده في إقامة الدولة الإسلامية، التي تأسس على عقد بين الجماعة والقائد، يلتزم بمقتضاه القائد بإنفاذ الشريعة تحت إشراف الأمة، وإقامة العدل وتحقيق الشورى مقابل التزامها بطاعته»[96]. وعلى الرغم من حديث منظّر هذه الدولة الإسلامية عن أنها «سبقت الديمقراطيات المعاصرة في اعتبار الأمة مصدر السلطات»[97]، فإنّ لا شيء يوحي بأنه بلور شكلًا من أشكال السيادة أو الإرادة الشعبية في هذه الدولة؛ ذلك أن تعبير «الأمة مصدر السلطات» يفقد معناه حينما يُدرج «في دائرة أحكام الشريعة التي تعلو سلطة الحاكم والمحكوم، والتي لا يحتكر أحد تفسيرها، وإنما هو موضوع للتداول بين العلماء حتى يستبين وجه الحقّ»[98].

إن الدولة الإسلامية، على هذا النحو، عبارة عن «قائد» يقوم بـ «إنفاذ الشريعة» التي «يتداولها العلماء». وهكذا، فإن «الأمة» في هذه الحال، وإن كانت نظريًا «مصدر السلطات»، محمولة عمليًا محمولة على مقتضى النظر

---

(95) طارق البشري، «حول الأوضاع الدستورية والسياسية في الوطن العربي»، **المستقبل العربي**، السنة 27، العدد 311 (كانون الثاني/ يناير 2005)، ص 95-96.

(96) الغنوشي، **مقاربات**، ص 33.

(97) المرجع نفسه.

(98) المرجع نفسه، ص 20.

الشرعي في جلب المصالح الأخروية والدنيوية. ولا يكتفي منظّر الدولة الإسلامية «الحديثة» بـ«تزيينها» بمبدأ «سلطة الأمة»، بل «يحلّي» صورتها بما هو ملازم لمبدأ سلطة الأمة أو سيادتها في الدولة التعاقدية الحديثة، أي شعار «حقوق الإنسان»، وأولها «حقّ الحرّية». ولكن مثلما تُفرغ فكرة تطبيق «الشريعة» الصادرة عن «شورى العلماء» شعارَ «سلطة الأمة» من كلّ محتوى، فإن مبدأ «العدل» يُفرغ «حقّ الحرية» من كلّ محتوى أيضًا، عندما يُنصَّص على أن «الأصل أن الإنسان حرّ، والحدّ من حريته هو استثناء يحتاج إلى قانون عادل»[99]. وهكذا، فإن الصياغة «الحديثة» للدولة الإسلامية لم تخرج بها، في الجوهر، عن مربع «الحكم الشوري العادل» في فقه السياسة الشرعية القديم.

بيد أن التطوّر الأهمّ في خطاب قطاع من الإسلاميين، خلال العقود الأخيرة، لم يتجلّ في هذه «الصياغة الحديثة» للدولة الإسلامية، بل تجسّد بصورة خاصة في قولهم بإمكانية التخلّي المرحلي عن مطلب إقامة هذه الدولة التي تحمل الكافة على العبودية لله، ومن ذلك قول راشد الغنوشي إنه «لا ينظر إلى المرحلة التي تعيشها تونس والبلاد المماثلة على أنها مرحلة استقرار تسمح بالصراع المفتوح بين مختلف البدائل والبرامج المرشحة للحكم، ولا هي مرحلة الصراع بين الدولة العلمانية والدولة الإسلامية، فتلك أيضًا مرحلة متقدمة من الصراع ... إنّ الصراع بين أنصار الدولة الوطنية الديمقراطية دولة الشعب، دولة الأمة، وبين حماة الدولة الاستبدادية التابعة»، وقبل بناء الدولة الوطنية الديمقراطية «لا مجال إلا لعمل مقاوم جبهوي سلمي لانتزاع وفرض الحرّيات»[100].

حدث هذا التطوّر، في تقديرنا، بفعل إكراهات الواقع المعاصر؛ فإذا كان الفقهاء المتأخرون وجدوا في «أمراء التغلّب» بدائل من الخليفة في الاضطلاع بمهمّة حمل الكافة، فإن مثل هذه البدائل لم تكن متوافرة بالنسبة إلى الإسلاميين المعاصرين الذي يعيشون في سياق دولة الاستبداد باسم «الحقوق

(99) المرجع نفسه، ص 29.

(100) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (تونس: دار المجتهد، 2011)، ص 19.

العلمانية»، وهو السياق الذي يبدو فيه مطلب الدولة الديمقراطية، أو دولة الحرّيات، الأكثر واقعيةً والأقرب من حيث الإمكان التاريخي. لكن ماذا كان هدف هؤلاء الإسلاميين من رهانهم على دولة الحرّيات الحديثة؟ وماذا عن هدفهم الجوهري المتعلّق بخضوع الكافة لمقتضى النظر الشرعي؟

لم يكن التعطيل المرحلي لمطلب الدولة الإسلامية، وهو ما قام به هذا الفكر الإسلامي، تعطيلًا مرحليًا لهذا الهدف الجوهري، بل كان مدار رهانه الأول على أن إحلال دولة الحرّيات محلّ دولة الاستبداد الحداثي سيؤدي إلى إمكانية الخضوع الذاتي للشريعة باعتباره تجسيدًا للحرّية في التصوّر الإسلامي «بالمعنى الأخلاقي أو التشريعي ... الحرّية: أن نمارس مسؤوليتنا ممارسةً إيجابية، أن نفعل الواجب طوعًا بإتيان الأمر واجتناب النهي»[101]. وتجدَّد الرهان على هذا الربط بين الحرّية و«الحمل الذاتي» على مقتضى النظر الشرعي، بُعيد الثورات العربية الأخيرة؛ إذ أعرب الشيخ الغنوشي عن «اعتقاده بكون الحرّية مبدأ أصيلًا من مبادئ الإسلام، وتُعتبر مدخلًا إلى الإصلاح، وأنه لا يرى تعارضًا بين الحرّية والشريعة؛ فالإسلام هو فطرة الله التي فطر الناس عليها، ولا ينبغي الخوف من الحرّية، لأنّ الناس مفطورون على الخير؛ ولو توفر لهم مناخ الحرّية فسيفهمون الإسلام وسيختارونه»[102].

بيد أننا نقدّر أنّ هذا الرهان الذي مداره إمكانية الخضوع الجمعي الذاتي للشريعة لم يكن غير شعار دعائي يدرك الإسلاميون، قبل غيرهم، مدى طوباويته واستحالة تحوّله إلى واقع عملي. ودليلنا على ذلك أنهم كانوا يؤسّسون، بالتوازي، لرهانهم الحقيقي والعملي من مطلب إقامة دولة الحرّيات الذي توافقوا حوله مع باقي التيّارات. ويتجسّد هذا الرهان في تحويل وظيفة «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي» من وظيفة دولاتية منوطة بسلطة الإمام إلى وظيفة مجتمعية منوطة بـ«المجتمع المدني الإسلامي» الذي سيجد نفسه «منخلعًا من ربقة الدولة» بعد سقوط أنظمة الاستبداد بـ«الحقّ العلماني».

---

(101) المرجع نفسه، ص 36.

(102) محمد السعيدي، «داعية سعودي: «النهضة» التونسي حزب علماني ولا يمثل الإسلام»، موقع أنفو بليس (5/ 11/ 2011)، شوهد في 5/ 4/ 2015، في: https://goo.gl/nsSEq7.

ينبني هذا الرهان عند المنظّرين له من الإسلاميين على بنية مترابطة من المتخيّلات الأيديولوجية، أولها المتخيّل العملي للهدف المرحلي الوفاقي المتعلّق بإقامة «الدولة الوطنية الديمقراطية دولة الشعب»، وإزالة «الدولة الاستبدادية التابعة». فهذا المتخيّل هدمي بالأساس ويستهدف الدولة الحديثة من أصلها؛ ذلك أن «تقليم أظافر الدولة التسلطية وتأنيسها بعد توحّش، وإحداث انقلاب في موازين القوة لصالح الأفراد وكرامتهم ولسلطان الجماعة، واستغناءها إلى حدّ بعيد عن الدولة، وتقليص تمدّد هذه الأخيرة وحصرها في أضيق أفق، ليمثّل هدفًا رئيسيًا لجهاد الحركة الإسلامية الحديثة»[103]. وهذا ما يعني أن مطلب الحرّية الذي يتشوّف إليه الإسلاميون، مرحليًا، إنما يتجسّد في العودة إلى الوضع الدولاتي القديم الذي يتيح إمكانية «الانخلاع من ربقة الدولة»، وذلك لأن «الدولة اليوم هي العقبة الأكبر في طريق أيّ تقدم لإقرار حقوق الإنسان في الواقع العيني»[104].

استدعى هذا الأمر من الإسلاميين المتحمّسين له إعادة تخيّل وتقويم لما ساد التاريخ الإسلامي من حالات اللاخضوع للدولة، والانخلاع عنها، والاستقلال دونها بمجالات مخصوصة، فما عادت هذه الحالات ملتصقةً بعمل «أهل البغي» الخارجين عن «طاعة الإمام» الذين يُعدّ قتالهم من مهمات إحدى الولايات الدينية للإمامة، وهي «الولاية على حروب المصالح»، كما مرّ بنا أعلاه في فقه الماوردي، بل أصبحت مرتبطةً بعمل العلماء الذين دفعوا «منذ وقت مبكر باتجاه إبعاد رجالات الحكم عن مجال الدين، مشدّدين على علوية الشريعة على الدولة»[105]. هذا المتخيّل الجديد انطوى على تغيّرات، بل انقلابات، في الفكر الإسلامي السنّي كانت ذات خطورة بالغة، في تقديرنا، لأنه أعاد تخيّل مهمات الإمام أو الأمير في فقه السياسة الشرعية، وتحديدًا مهمّة «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي»، في صورة مهمات مجتمعية «مدنية»؛ إذ «استقلّ الحكّام بسلطة التنفيذ يتوارثونها كالمتاع، تاركين للعلماء

(103) الغنوشي، **مقاربات**، ص 51.

(104) المرجع نفسه، ص 108.

(105) رفيق عبد السلام، **تفكيك العلمانية في الدين والديمقراطية** (تونس: دار المجتهد، 2011)، ص 128.

سلطة التشريع والقضاء والتربية، وإنشاء المؤسّسات الشعبية من خلال الصدقات، فتكوّن بذلك مجتمع مدني يتمتّع بقدر كبير من الاستقلال»[106].

لا يشرّع هذا التخيّل الإيجابي لوضع الحرّية/الانخلاع من الدولة في التاريخ الإسلامي لاستراتيجية إضعاف الدولة الحديثة فحسب، بل يشرّع كذلك لتعطيل مطلب الدولة الإسلامية، ولو مرحليًا، بحكم أن مهمّة «حمل الكافة» يمكن إنفاذها مجتمعيًا، لا دولاتيًا، في صورة استعادة ذاك الوضع: «لأنّ الدولة مجرّد أداة من أدوات الجماعة تقيمها الجماعة، إن لم تجد من ذلك بدًّا من أجل إقامة العدل ومنع التظالم ودفع العدوان، فإنّ الجماعة تظلّ هي المستخلفة صاحبة السلطة تمارس مهمّة الاستخلاف مباشرةً من خلال قيامها بمهمّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[107].

إن مسعى «تأصيل» حقوق الإنسان الحديثة، ومنها الحرّيات، في فكر الإسلاميين المعاصرين ينخرط في هذه البنية التخييلية بالذات. وفي بدايات هذا المسعى، ظهرت فكرة بدت لافتة مؤداها أن «**الإسلام قد بلغ في الإيمان بالإنسان، وفي تقديس 'حقوقه' إلى الحدّ الذي تجاوز بها مرتبة 'الحقوق'، عندما اعتبرها 'ضرورات'، ومن ثم أدخلها في إطار 'الواجبات'**»[108]. وبدت هذه الفكرة كأنها من مظاهر النزعة «المزايدية» و«التمجيدية» (أتى الإسلام بإيجابيات الحداثة قبلها وفي صورة أفضل منها)، لكنّها في الواقع كانت فكرة مؤسسة وخطِرة، خصوصًا حين أردف صاحبها قائلًا: «**إنّ الإسلام ليبلغ في تقديس هذه 'الضرورات الإنسانية الواجبة' إلى الحدّ الذي يراها الأساس الذي يستحيل قيام 'الدين' بدون توفّرها للإنسان**»[109].

أمّا الصيغة العملية التي تتجسّد فيها «حقوق الإنسان»، بوصفها الأساس

---

(106) الغنوشي، **مقاربات**، ص 108. ومن المفيد المقارنة بما جاء في حديث ابن خلدون عن العلماء: ابن خلدون، ص 247-248.

(107) الغنوشي، **مقاربات**، ص 47.

(108) محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات ... لا حقوق**، عالم المعرفة؛ 89 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1985) ص 14-15. والإبراز في أصل النص.

(109) المرجع نفسه، ص 15-16. والإبراز في أصل النص.

الذي لا يقوم الدين إلّا به، فتتمثّل في اعتبار الاشتغال بالشؤون العامة هو «الفريضة الاجتماعية» التي صاغها الإسلام بعنوان «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[110]، وهو المبدأ الذي يرادف، في فقه السياسة الشرعية، إقامة «حقوق الله وحدوده»، كما مرّ بنا أعلاه. إننا هنا تجاه منعرج خطِر تشهده دلالة مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» الذي تحدّثت عنه نصوص القرآن والسنّة؛ فبعد أن كان عند الفقهاء القدامى «فرضًا على القائم بأمور المسلمين»[111] و«ولاية» من «ولايات» الخليفة أو الأمير، وبعد أن ناظره خطاب المصلحين بالمجالس النيابية في الديمقراطيات الغربية[112]، ها هم الإسلاميون المعاصرون يجعلونه نظيرًا لمبدأ المشاركة في الشأن العام التي تمنحها حقوق المواطَنة الديمقراطية وتجسّدها الحرّيات السياسية. بيد أن هذه المشاركة في الشأن العام التي تتخذ صيغة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ليست من باب الحرّيات، بل من باب الإلزام.

إن التسوية بين نظام الحرّيات والحقوق الذي يكفل المشاركة في الشأن العام ومبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، لن تجعل من الحرّية التي تشوّف إليها الإسلاميون على أنقاض «الاستبداد الحداثي» تكريسًا لوضع لادولاتي فحسب، بل ستجعلها أيضًا تكريسًا لوضع لا حقوقي إنساني أصلًا؛ ففي ظلّ هذه الحرّية المنشودة، «يكون لغير المتديّنين أن يقتنعوا بما شاءوا، بما في ذلك حقهم في الكفر والإيمان، لكنهم حين يعبّرون عن أنفسهم، فإنّ تعبيرهم ينبغي أن يقف عند الحدود التي لا تتعارض مع حريات المتديّن»[113]. أمّا بالنسبة إلى المسلمين المتديّنين، فإن الحرّية تعني إقامة «الشرعية في المفهوم السياسي الإسلامي» التي تمثّل صيغةً أخرى لمعنى «حمل الكافة على

(110) المرجع نفسه، ص 82.

(111) ابن خلدون، ص 249.

(112) يُنظر: التونسي، ص 102.

(113) فهمي هويدي، «الديمقراطية»، في: عبد العزيز الدوري [وآخرون]، **نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 461-462.

مقتضى النظر الشرعي»، لأنها «تتجاوز الالتزام بالشكل الديمقراطي إلى إعمال النظام القانوني الإسلامي في جملته، دونما تمييز بين أحكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وحاكم، وبين القيم الأساسية والأهداف العليا التي وردت في الكتاب والسنّة»؛ بمعنى آخر، إذا كانت شرعية «الشكل الديمقراطي» تقتضي عدم التعدّي على الحقوق والحرّيات الأساسية العامة والفردية، فإن الشرعية الإسلامية تتجاوزها إلى شرعية ممارسة واجب «النهي عن المنكر» الذي «يعني في الفقه الإسلامي النهي عن كل محظور في الشرع يمكن أن يرتكبه الحاكم كما يمكن أن يرتكبه المواطن. والأصل في هذا النهي هو استخدام القهر (باليد)، ولا يجوز استخدام الوعظ (اللسان) أو الدعاء (القلب)، إلا عند العجز عن استخدام الأصل»[114].

بهذه الكيفية، تنقلب الحرّيات إلى نقض لحقوق الإنسان و«محافظة» على حقوق الله/ حقوق الجماعة كما هي مضمّنة في فقه السياسة الشرعية القديم، لأن «حقّ الجماعة أولى بالمراعاة من حقوق الفرد، وهذا المعيار ثابت في الفقه الإسلامي الذي يجعل حقّ الجماعة من حقوق الله سبحانه»[115]. إن الإسلاميين، وإن تخلو مرحليًا عن مطلب «الدولة الإسلامية»، فإنهم جعلوا البديل من «دولة الحقّ العلماني» ليس «دولة الحرّيات الحديثة» كما يبدو في الظاهر، بل وضع «لادولة الحقّ الإلهي»، حيث يقوم «المجتمع المدني الإسلامي» بالتطبيق الفعلي لسياسة حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي.

خاتمة

رأينا في هذا البحث كيف غلب على الفكر الأيديولوجي العربي المعاصر متخيّلٌ مؤدّاه أن إقرار الحرّيات الحديثة المتواضع عليها كونيًا في البلدان العربية يعني الحدّ من سلطة الدولة لفائدة سلطة المجتمع، ضمن رؤية ترى المجتمع خارج والدولة خارج المجتمع. والدول العربية الحديثة التي حكمتها

(114) المرجع نفسه، ص 467-468.

(115) البشري، ص 95.

في النصف الثاني من القرن العشرين أنظمة الاستبداد باسم «الحق العلماني»، كانت تظهر، بشكلها الدموي، وكأنها الخصم الرئيس للحرّيات المدنية، الأمر الذي جعل القطاع الأوسع من الفكر الأيديولوجي العربي المعاصر المناهض للاستبداد يتخيّل علاقة تنافي بين الدولة والحرّيات.

إننا نقدّر أن مجريات المراحل الانتقالية في بلدان الثورات العربية، أو شطر أساسي منها في الأقل، كانت مرآة عكست الوجه العملي لمتخيّل الحرّيات باعتبارها وضع «اللادولة» أو وضع الدولة المحدودة السلطات؛ إذ ترجمت الحراكات العنيفة المسلّحة للجماعات القبلية والمذهبية الدينية، في المشهدين اليمني والليبي، الوجه العملي لمتخيّل الحرّية بوصفها وضع «انخلاع من ربقة الدولة». وتجلّى ذلك في مظاهر عديدة باتت بمنزلة الخبز اليومي في المشهدين، من قبيل: تخريب المنشآت العامة، والاستحواذ على مصادر الثروات الجماعية، واقتحام المؤسسات الرسمية.

من جهة أخرى، عرفت السيرورتان الانتقاليتان المصرية والتونسية مفارقةً تتمثّل في أن إقرار الحرّيات السياسية والمدنية التي كانت مفقودة زمن الاستبداد شكّل بالنسبة إلى «المجتمع المدني الإسلامي» مدخلًا إلى تهديد الحريات المدنية النسبية، التي أصبح الأفراد يتمتّعون بها في ظل الدولة الوطنية الحديثة. ومن الواضح أن هذا الحراك كان تكريسًا عمليًا وواعيًا لواجب «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي» الذي أصبح الإسلاميون يتخيلونه فعلًا بأنه «مدني» يدخل في باب «الحرّيات»، لا باعتباره حقوقًا لهم ولغيرهم، بل باعتبارات واجبات/حقوق الله عليهم تأديتها. وتجسّد هذا الجانب بصورة خاصة في ممارسات الجماعات والجمعيات الدعوية ذات النزوعات السلفية التي استهدفت، بشكل عملي ومباشر، الحريات الشخصية والمدنية لمن اختلف عنهم من الأفراد والجماعات (العلمانيون والشيوعيون والسافرات من النسوة والفنانون والصحافيون والمبدعون....)، بل استهدفت حياة كثير من الأشخاص (قتل المعارضين لحكم الترويكا والجنود ورجال الأمن في تونس، وقتل الأقباط والشيعة والمتظاهرين ضد حكم الإخوان في مصر).

إذا كان لهذا الحراك، في بعض الأحيان، بُعد سياسي واضح يتعلّق

باستهداف النخب المعارضة لحكم الإسلاميين، فإن ذلك لا ينفي أنه اتخذ مدى اجتماعيًا مهمًّا، لأنه استهدف كذلك ما بات يُعرف بـ«نمط العيش الحديث» الذي يُقصد به عادةً المظاهر المعاشية التي خرجت، في نطاق الدولة الحديثة، على الإكراهات التي يفرضها المنظور الفقهي التقليدي وعلى سلطة رجال الدين في التحريم والتحليل. ومن هذه المظاهر ما يتعلّق بتنامي المشاركة الاجتماعية للمرأة وبالاختلاط بين الجنسين وبالتعليم المدني وبالإبداعات الفنية والأدبية وبالسياحة والترفيه ...إلخ.

بعد هذا كله، كيف تلوح أزمة الحرّيات في السياق العربي الراهن؟ تلوح أولًا بوصفها أزمة تطوّر اجتماعي وسياسي وثقافي تاريخي مفاده أن «انعدام تقاليد دولة تستند إلى شرعية تمثيل الأمة، غيب أيضًا دور مثقفي الدولة؛ فهؤلاء في الوطن العربي هم مثقفون سلطة»[116]. وفي ظلّ التقاطب بين مثقفي سلطة الاستبداد ومثقفي الحريّة، انعدمت فرص التأسيس للممكن التاريخي الكوني المتجسّد في دولة الحرّيات/ الحقوق الحديثة. بيد أننا لا يمكن أن نقف عند وجه التطوّر التاريخي؛ فللأزمة وجه آخر متعلّق بالوعي التاريخي بحقيقة التلازم بين التأسيس للحرّيات وبناء الدولة المواطنية التعاقدية الحديثة؛ ومقارنة ما كتبه الكواكبي بما كتبه المرزوقي، وبينهما أكثر من قرن من الزمن، يعكس بوضوح هذا الوجه من الأزمة.

صحيحٌ أن تطوّرات في الفكر الغربي المعاصر أدّت إلى فصل الحرّيات عن فكرة الإرادة العامة وربطها بحقوق الإنسان الكونية، وإلى تعريف المجتمع المدني من حيث هو القوى المستقلّة عن الدولة ...إلخ، غير أن هذه التطوّرات حصلت في الغرب بعد صيرورة استقرار الدولة و«التمكين لها»؛ وهي لا تطابق الشروط التاريخية الراهنة في المجتمعات العربية التي ما زالت تعاني أزمة شرعية الدولة الوطنية. ثم إن تلك التطوّرات جاءت من أجل تعزيز الحقوق والحرّيات (حقوق الأقلّيات التي يمكن أن تسحقها إرادة الأغلبية المجسّمة

(116) عزمي بشارة، «مقاربات نقدية للرائج حول المثقف»، **تبيّن للدراسات الفكرية والثقافية**، المجلد 4، العدد 13 (صيف 2015)، ص 9.

في الدولة)[117]، لا من أجل أن تكون مطيةً للتعدّي على الحقوق الحرّيات، كما هي الحال بالنسبة إلى البُنى القبلية والمذهبية وجماعات «المجتمع المدني الإسلامي» المنخلعة من الدولة.

تتجاوز أزمة الحرّيات في السياق العربي هذا البُعد التاريخي إلى البُعد التاريخاني، ويحيل مفهوم التاريخانية إلى القول بأن السيرورات والصيرورات التاريخية يمكن أن تكون من صنع وعي الجماعات البشرية وإراداتها، مثلما هي من صنع «قوانين» حتمية وشروط موضوعية تتجاوز ذاك الوعي وتلك الإرادة[118]. إن البُعد التاريخاني لأزمة الحرّيات في السياق العربي يتجلّى في عدم الوعي الأيديولوجي بسيرورة بناء الدولة التعاقدية الحديثة بوصفها الوجه الآخر من سيرورة الإقرار الدستوري والتشريعي للحريات العامة والخاصة والتعدّدية السياسية والمدنية، ومن ثم انعدام الإرادة السياسية في تجسيد هذا الممكن التاريخي.

(117) يُنظر، مثلًا: آلان تورين، **نقد الحداثة، القسم الثاني: ولادة الذات**، ترجمة صياح الجهيم، دراسات فكرية؛ 39 (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1998)، ص 156.

(118) يُنظر، في هذا المعنى: عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، ج 2 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992)، ص 361.